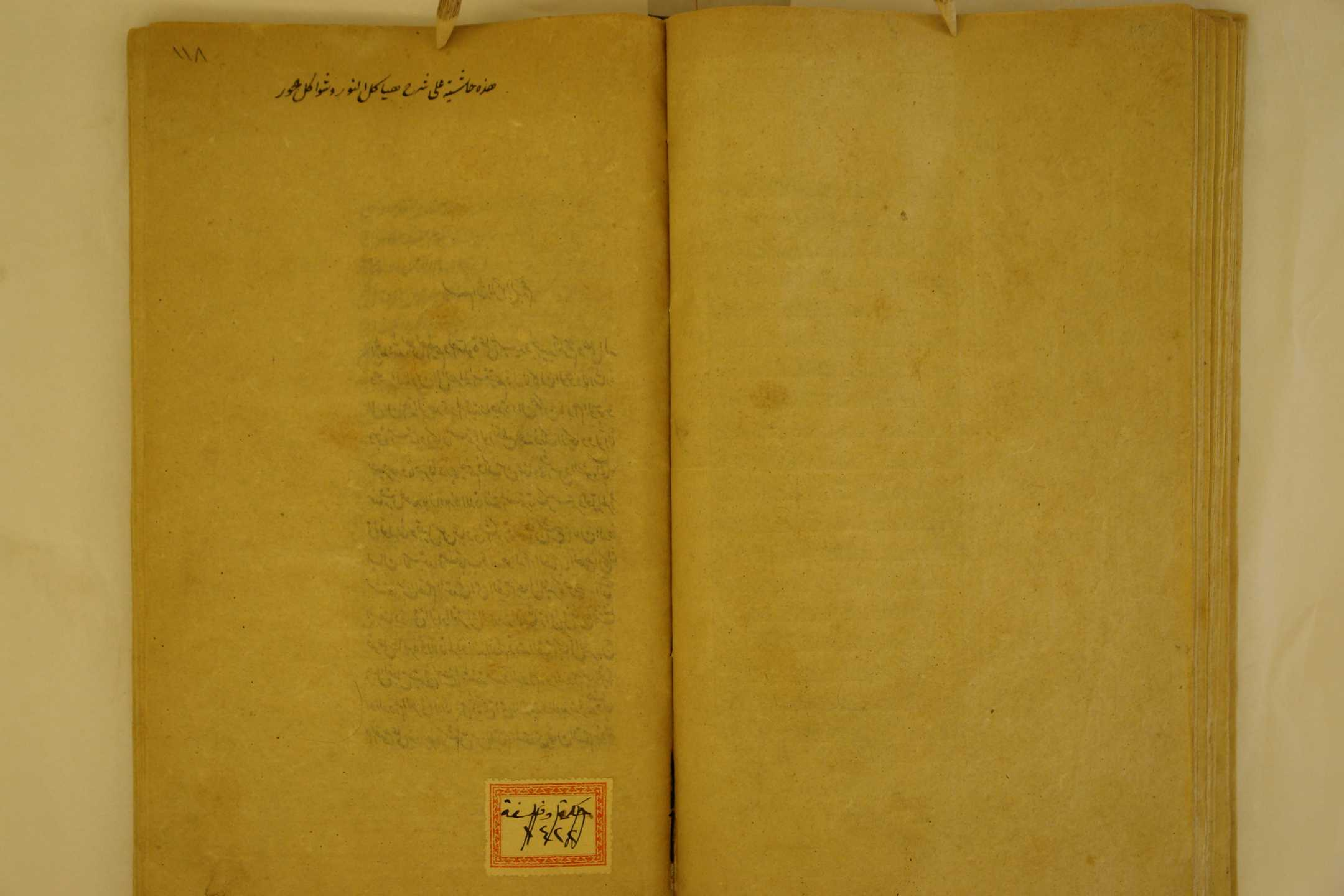

١١٨
هذه حاشية على شرح هياكل النور وشواكل الحور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي العظيم والصلوة على نبيه وحبيبه الكريم وعلى آله
وصحبه الهادين الى الصراط المستقيم **قوله** لما كان الوجود دائم اشارة
الى ان العلة الموجدة والمبقية واحدة وان الممكن مادام الوجود
وجوده مستمر او ايجاده مستمر لو انقطع عنه ذلك الايجاد ولو آناً
لصير معدوما صرفا وربما نعمهم ذلك من ضياء الشمس والضوء الحاصل
منها فينبغي للعبد بازاء هذه الافاضة المستمرة شكر مستمر ولعله المراد
في قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور **قوله** طلب الشيخ الخ لان الدعاء
بلسان الاستعداد مستجاب **قوله** هو الدائم القيام الخ القيوم ان كان
مشتقا من القيام المتعدي اي القيام بحال الغير كما صرح به القاضي
البيضاوي في انوار التنزيل والعلامة التفتازاني في شرح الكشاف
فهو على ظاهره والا فالمراد منه القائم ذاته القيام بحال الغير لان
اصل الفعل معتبر في اصيغ المشتقة منه والدوام هو الدوام بعد القيام
او الدوام العرفي لا الدوام الحقيقي اي الازلية والابدية **قوله** وقيل
الخ القيوم على هذا التفسير اما مشتق من القيام المتعدي فان القيام بذاته

بذاته يرجع الى سلب القيام بالغير لكونه نسبة مقتضية للتغاير او من
القيام اللازم وح المراد القائم الذات المقوم للغير والظاهر ان
القيام ههنا بمعنى الوجود كما يدل عليه كلام الامام الغزالي والامام الرازي
في شرح الاسماء الحسنى **قوله** ووجه المبالغة على الوجهين زيادة في الكم
والكيف اي زيادة القيام الذي هو اصل الفعل في الكم والكيف لانها
الزيادة المعتبرة في المبالغة وهذه الزيادة اما على الوجه الاول ففي الكم
فبالنظر الى الدوام الذي هو وصف بحال المتعلق من حيث هو وصف
بحال المتعلق فانه يدل على الكم المتصل وبالنظر الى القيام بحال الغير
الناشي عن القيام الذاتي من حيث هو ناشي عنه فانه يدل على الكم
المنفصل وفي الكيف فبالنظر الى ان القيام قيام منه القيام بحال الغير
واما على الوجه الثاني ففي الكم فبالنظر الى التقويم الذي هو متعلق
بالقيام الذاتي من حيث هو متعلق به فانه يدل على تقويمات متعددة
وفي الكيف فبالنظر الى ان القيام قيام ذاتي منه تقويم الغير هذا في
المشتق من القيام اللازم واما حال المشتق من القيام المتعدي
فظ **قوله** والقيوم القائم الخ الظاهر ان القائم فيه من القيام اللازم
ويحتمل ان يكون من القيام المتعدي والحافظ صفة كاشفة له **قوله**
وح يتوجه عليه الخ هذا مبني على ان يكون القيوم بهذا التفسير مشتقا من
القيام اللازم نظرا الى انه الظاهر منه وانه الشايع في الاشتقاق
وانت تعلم ان زيادة اصل الفعل في المبالغة كما يكون بحسب ذاته كذلك

لكون بحسب صفة فيصح الى اصل الفعل فعل آخر متعلق به من حيث هو متعلق
وههنا كذلك فانه اعتبر زيادة الدوام بحسب صفة وضم ذلك الوصف اليه اعني
الحفظ والادامة لان اللازم ههنا صار متعديا بل اللازم باق بحاله وضم اليه فعل
متعد من حيث هو متعلق به **قوله** ثم ان المبالغة الخ لا يخفى ان المبالغة
في الدوام نفسه الحفظ التام الذي هو الحفظ الحقيقي فلا بد ان الحفظ نفسه اعطاء
ما به القوام **قوله** ولعله الخ جواب المنع الثاني وجواب المنع الاول ان الدوام
التام في شأن الباري جل شأنه يستدعي ان يكون منشأ الدوام لغيره **قوله**
على هذا لا يرد الخ اي على هذا التوجيه لا يرد على القيوم بالتفسير الاخير بان المبالغة
في المتعدي الى مفعول واحد لا توجب التعدي الى مفعولين كما ان المبالغة في
اللازم لا توجب التعدي الى مفعول واحد فلا توجب المبالغة في الحفظ الاعطاء
كما ان المبالغة في القيام لا توجب الحفظ **قوله** نعم يرد الخ لان الظاهر انه
اراد بالقيام الوجود وهو لا يتضمن الايجاد ولكن ما قال الامام الرازي في شرح
الاسماء الحسنى ان القيوم مبالغة القيام وكمال المبالغة انما يحصل عند استغنائه
عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه اليه **قوله** ولا يتأتى الخ هذا الجواب ان لم
يتأت بعينه لكن يتأتى مثله فان الزيادة في اللازم كما يكون بحسب انه يكون
بحسب صفة المتعدي وح لا بد ان ينضم ذلك الوصف اليه ثم هذا الجواب يتأتى
بعينه في القائم بذاته المقوم لغيره لان الوجود في نفسه يقبل الكمال والنقصان
والقول الفصل ان بعض اللوازم لا يقبل زيادة في نفسه كالطهارة ولا بد في
مبالغته ان يعتبر الزيادة بحسب الوصف وانضمام الوصف اليه وبعضها يقبل

الزيادة

الزيادة كما وكيفا كالدوام او كيفا فقط كالوجود وكمال المبالغة فيه يستدعي الزيادة
بحسب الوصف وانضمام الوصف اليه **قوله** فيرد على الخ وذلك ان تعقل الوجود
الا وعينه هو بالنظر الى ما يتبع القائم بذاته ويفهم منه اي المقوم والايجاد
كما قيل في اسد علي وفي الحروب نعامة **قوله** اذ فسر الخ فظهر ان للقيوم سبعة
تفسير نظرا الى القيام بمعنى الوجود والدوام والقيام بمعنى المتعدي واللازم
واخذ المقوم للغير القائم بذاته وعدم اخذه معه **قوله** قيل انه الاسم الاعظم
اختلفوا في الاسم الاعظم فقيل انه ليس اسما معينا بل كل اسم يذكر بالتوجه اليه
سبحانه والانقطاع عما سواه فهو الاسم الاعظم وذهب اليه كثير من الاكابر
وقيل هو اسم معين والقائلون به فريقان فريق قالوا انه معلوم للخلق
وهم اختلفوا على اقوال الاول انه هو والقائلون به اوردوا المبالغة
في الدعاء قالوا يا هو يا من لا هو الا هو يا من هو كل هو والثاني انه هو الله
وقد روي ذلك عن الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه وعن ابي جعفر الطحاوي ومن اصحابه
والثالث انه الحي القيوم ومن قال انه القيوم وقد نقل ذلك في كتاب الملل
والنحل عن سقراط الحكيم ويحتمل ان يكون مراده القيوم مع الحي وبدونه والرابع
انه ذو الجلال والاكرام والخامس انه هو ما ورد في اوائل السور من الحروف
المقطعة وقد روي عن امير المؤمنين علي المرتضى انه اذا صعب عليه امر قال
يا كهيعص يا حم عسق وفريق قالوا انه غير معلوم للخلق اخفاها الله تعالى في الاسماء
كاخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في الليالي واقول وبالله
التوفيق الاسم الاعظم انما هو اعظم من حيث خصوصيته والا فكله تعالى فيه عظمة

وجدان فان كان هذا المعنى كنه ذاته سبحانه فهذا الاسم غير معلوم للخلق لان العلم
اما علم حصولي او علم حضوري وعلى الاول يلزم ان يكون للواجب تعالى مثل او
التغاير بين الموجود الخارجي والحاصل في الذهن تغاير بحسب التشخص مع اتحاد
الماهية كالنور في موضعه وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب تعالى من حيث
هو علم للغير صفة تابعة له وهو محال لان ذاته تعالى لكل حيثية واعتبارات مستقلة
وايضا مناط العلم الحضوري وحدة المعلوم للعالم ولا شك ان وجود الحق ليس
للخلق بل وجود الحق تعالى وان كان ذلك المعنى صفة هي اخص صفاته المنجمعة بصفات
الكمال فهذا الاسم معلوم للخلق وهو القيوم او ما يؤدي مؤداه هذا ما حصل لي
في هذا المقام والله ولي التوفيق والانعام قوله اي العلم اراد بالعلم بعض الكيفية
العلمية من حيث هي او الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فان العلم المطلق
عليهما والنور وهو الظاهر بذاته المظهر لغيره يصدق عليهما ولا يلزم منه ان يكون
نفس حقيقة العلم بديهيا مع انها من الغوامض كما صرح به في التلويحات فان
الظهور هو بحسب الوجود العيني دون العلم ثم ههنا اشارة الى ان المقصود بالذات
امر اخر وراء العلم فلذا قال ما وهب لبه لمن دون قوله اتصالا معنويا لم يحمل النور
على هذا الاتصال لانه لم يطلق عليه ايضا طلب التاييد لا يلايم فانه كمال بالذات
وليس وراءه عينا وان قرينة قوله تحمل المعاني الثلثة على سبيل التوافق والتخالف
وما هو المشهور من ان اللفظ اذا اعيد معرفة فهو عين الاول ليس كليا له
فالاحتمال ههنا يتطرق الى احتمالات كثيرة والتثبيت لا ينافي الترقي فان
التثبيت على مرتبة ربما يكون موصلا الى مرتبة فوقها الا ترى ان خبر التثبيت

الخلق ح

صلواة

صلوة الله وسلامه عليه احرى بالاستغاثة ونعم ما قيل صفات زمعد كرامات
به قال المص قدس سره بان طلب الثبات على الشيء طلب لبقائه وهو يبالغ
زواله ليس بشيء نقل عن بعضهم في الفرق بين علم اليقين وعين اليقين
وحق اليقين ان مشاهدة امر بتوسط النار علم اليقين ومعاينة جرم
النار الذي يفيض الضوء على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثير النار
فيما يصل اليه بمحو هويته وتصييره نارا صرفا بمثابة حق اليقين قوله ولكن ان
يحمل الخ ولكن ان يحمل هذه الفقرات على مراتب النفس فيما يقوم على عقل
الهيولاني الذي فيه خلو عن الصور العلمية كلها واليه يشار بالنور على مرتبة العقل
بالملكة الذي فيه حصول البديهيات واستعداد النظريات وتحتها على النور على
العقل بالفعل الذي فيه كسب النظريات وحصولها وحضورها الى النور على العقل
المستفاد الذي فيه حصول النظريات ومشاهدتها ولا يخفى المناسبة بين هذه
الفقرات وهذه المراتب قوله واراد بالمطالب الظاهر ان المنتهى ان كان
داخلا في المطالب فالمراد منها اعم مما بالذات ومما بالعرض وان كان خارجا عنها
فالمراد منها ما بالعرض وان الشيخ لم يخص المطالب بما هو بالذات بل خص منتهاها
به قوله لان بعض الشر اما شر محض لا خير فيه او شر غالب على الخير او شر الخير والشر
فيه متساويان او شر الخير فيه غالب الصادر عنه سبحانه هو القسم الاخير
هكذا نقل عن المعلم الاول وقيل انه تفاخر به في دفع شبهة الثنوية قوله فان المراد
لان هذا الشر القليل في الحقيقة ليس شرا بل خيرا كثيرا نقل الامام الرازي في بعض
كتبه ان القاضي عبد الجبار وهو شيخ المعتزلة القائلين بان الشر ليس من فعله

لما ان

سبحانه قال في بيت صاحب بن عباد للاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني
وهو شيخ الاشاعرة القائلين بان الشر والخير من قضائه تعالى على سبيل
التعريض سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ في الفور سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فقال الامام ما قال هذان الشيخان متضمن
لدلايل للطافين قوله وتبعه من تلاه من الصوفية قالوا العالم اربعة عالم
الناسوت وقالوا انه عالم الخلق الذي وجوده محتاج الى المادة والمدة وهو
من المحدب لفلك الاعظم الى المركز وعالم الملكوت وقالوا انه عالم الامر الذي
وجوده ليس محتاج الى المادة والمدة بل الى مجرد امر كن وليس هذا
العالم نهر فان ذواتهم آبية عن الخلاف وعالم الجبروت وهو عالم
الاسماء والصفات الالهية وعالم اللاهوت وهو مرتبة الذات جل شأنه
وعظم سلطانه قوله يا رب في الذكر فسر الذكر بالعلم لانه الذكر الحقيقي ومنبعه الذكر
قوله ولم يصح باسمه اراد بالاسم العلم مطلقا قوله والاول لما قال كثير من الاعلام
كالامام الرازي وغيره ان هذا كان منشأ لعبادة الاوثان فلا ينبغي ان
توضع عنه وجه التسمية والاولى ان تقع اسماء الكتب موضوعة للالفاظ المخصوصة
من حيث دلالتها على معان مخصوصة او لمعان مخصوصة من حيث دلالة
الالفاظ المخصوصة عليها او المركب من الالفاظ والصورة وابناء الرفع فسر هذه
الالفاظ او هذه المعاني من حيث انها نفس المعلوم التي هي الانوار وعبارة
عنها وقوالب لها بيان لحمل النور تشبيها لها بالكواكب اللامعة في النور والزهرة
قوله لذاته بالامكان لعل اراد بهم الوسط في الثبوت فلا يرد ان الاشارة

قد يكون

قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض كما صرحوا به
لان المراد هنا هي الواسطة في الثبوت والمراد هناك هي الواسطة في العروض
ولحقق الواسطة في الثبوت لا ينافي الواسطة في العروض الذي في بالذات
ههنا متعلق بامكان الاشارة وقولنا وهناك متعلق بنفسها وحصولها كما
يشهد به النظر الدقيق اذ ثبت الاشارة في الجسم بعينه بانه ههنا او هناك وفي الاعراض
بعينها ما لحس بانه ههنا او هناك ثم الاشارة الحسية بالذات لا تستدعي ان
يكون المشار اليه محسوسا بالذات بل تستدعي ان يكون محسوسا سواء كان
بالذات او بالعرض فلا يرد ههنا ما نقل عن شارح في الهيئة ان الجسم
ليس محسوسا ولا يقبل الاشارة الحسية بالذات فان ما يقبلها بالذات
هو الالوان والسطوح مع ان في عد الالوان مما يقبل الاشارة الحسية
حزازة لا يخفى فتأمل قوله حيث امتداد او موهوم ما يسلك اليه ينقل عنه في الحاشية
اشير الى ان الاشارة فعل المشير وهي تحصيل الامتداد لا نفسه فعرف الاشارة
بالامتداد او شامح [illegible] ولا يخفى ان تحصيل الامتداد وان كان فعل المشير لكنه مباين
عن الاشارة فلا يصح تعريفها به مع ان المراد بالاشارة ههنا حاصل المصدر
وكذا الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه من حيث هو كذلك
حاصل المصدر واطلاق المصدر عليه شايع قوله فان كان جسما او سطحا اي ان كان
المشار اليه جسما كان الامتداد الموهوم حين الخروج عن المشير تمامه منطبق على
طرفه وحين الوصول الى المشار اليه تمامه منطبق على تمامه وان كان المشار اليه
سطحا كان هذا الامتداد وحين الخروج تمامه منطبقا على تمامه وحين الوصول

(في الهامش: ... السطح متعلق بنفسها وحصولها ...)

العكس

طرفه منطبق على تمامه فالحمل على هذا الوجه اولى فان الانطباق فيه انطباق حقيقي
لانه حين الخروج انطباق السطح على الجسم او انطباق السطح على السطح وحين
الوصول انطباق الجسم على الجسم او انطباق الجسم على السطح وهذه الانطباقات
انطباقات حقيقية واما الحمل بان يكون الاشارة الى السطح حين الخروج
خطا وحين الوصول سطحي وتكون الاشارة الى الجسم حين الخروج مساويا
للجسم المشار اليه وحين الوصول اكثر منه بواسطة الحركة فالانطباق فيه انطباق
الخط على السطح وانطباق الجسم الكبير على الجسم الصغير وهو ليس انطباقا حقيقيا
فتامل قوله وان كان خطا لان هذا ان الوضع للخط في جهة الوضع فانه وضع
في جهة الطول ورسمت بحركته خطا وانطبق ذلك الخط على الخط المشار اليه المنظور
الى المنتشر قوله اعلم ان حقيقة الجسم لها العمدة في اثبات الهيولى مسلك الاتصال
والانفصال وحاصله ان الجوهر المتصل اذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه
ينعدم ولوجد هناك متصلان آخران فلو لم يكن في الجسم شيء آخر وراء
الجوهر المتصل يلزم ان يكون التفريق اعداما بالكلية وهو باطل بالضرورة
وقال الاشراقيون في الجواب ان الجسم بعد طريان الانفصال لا ينعدم
بل يتصف بصفة التعدد وكما كان قبل الانفصال اتصف بصفة الوحدة وتلخيص
الكلام في هذا المقام ان الخلاف بين المشائين والاشراقيين انما هو في استلزام
زوال الوحدة الاتصالية زوال الوحدة الشخصية وعدم استلزامه له مع الاتفاق
على ان الجسم بعد التفريق تزول له الوحدة الاتصالية ولا ينعدم ذاته بحيث لا يبقى
منه شيء فمن ذهب الى الاستلزام اثبت الهيولى لئلا يلزم الانعدام بالكلية

ومن ذهب

ومن ذهب الى عدم الاستلزام لم يثبتها لعدم لزومه ذلك انما قلت قوام
الجسم ووجوده في حال الاتصال والانفصال مختلف فان الاجزاء المقدارية
في حال الاتصال موجودة واحدة في الخارج بوجود واحد والا يكون في الجسم
انقسامات غير متناهية بالفعل وفي حال الانفصال من حيث الانفصال
موجودات متعددة بوجودات متعددة بالضرورة ولا شك ان اختلاف
القوام والوجود يستلزم اختلاف الهوية والوحدة الشخصية وقد اورد
هنا اشكالان الاول ان الاجزاء المقدارية ان كانت موجودة بوجود
الكل ومتحدة معه يلزم صحة حمل بعضها على الكل وعلى البعض الآخر فيصدق هذا
الذراع نصفه وهذا النصف ذلك النصف ضرورة ان الحمل هو الاتحاد في
الوجود واجاب عنه بعضهم في حاشية شرح الاشارات بان معنى الحمل هو
الاتحاد بوجه ما لكن المتعارف تخصيصه ببعض وجوه الاتحاد فليس حمل زيد على
عمرو من جهة اتحادهما في النوع وحمل القطن على الثلج من جهة اتحادهما في
البياض متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد في الوجود ولا مطلقا بل مع
عدم الامتياز في الاشارة الحسية وذلك مفقود هنا وحاصله ان الحمل
بحسب الحقيقة هو مطلق الاتحاد وعلى اي وجه كان وبحسب العرف مخصوص
ببعض وجوهه فحمل بعض الاجزاء المقدارية على البعض وعلى الكل صحيح في الحقيقة
وغير صحيح في العرف ويؤيده كلام الشيخ الرئيس في الشفاء وليس فيه تخصيص
بل نفس الحمل المتعارف ومن لم يحصل ذلك ظن ان فيه تخصيصا لا يشعر به
حراق الكلم بل القول بالتخصيص كما هو في التكلف الذي زعمه الظان جوابا

بدل لا يشعر به

عن الاشكال وهو ان الحمل اتحاد اثنين في الوجود على ان يكون كل منهما
شئ براسه اي والاجزاء المقدارية ليس على هذا النحو بل على نحو ابعاض
الموجود الواحد مع ان الاتحاد في جانبي الحمل ليس على ان كل منهما شئ براسه
بل على ان احديهما ذاتية او عرضية للاخر وقد اجاب بعض الافاضل بان
نصف الذراع مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ كان محمولا على النصف الاخر وعلى
الكل فيصح ان يقال هذا الذراع نصفه من حيث طبيعته المقدارية ولا يخفى
ان الكلام في الجزء المقداري من حيث هو جزء مقداري واذا اخذ لا بشرط
شئ يكون جزء عقليا ولك ان تقول في الجواب ان المعتبر في الحمل كما صرح
به الذين استقيم وصرح به كثير من المحققين هو ان توكد جهة الكثرة جهة
الوحدة مثلا يكون احديهما نفس الطبيعة ماخوذة لا بشرط شئ والاخر نفسها
ماخوذة بشرط شئ اما بالذات او بالعرض وجهة الكثرة في الاجزاء المقدارية
منافية لجهة الوحدة فان جهة الكثرة فيها البعضية والكلية او هذه البعضية
وتلك البعضية والاشكال الثاني وهو انه اذا قطع من جسم مخروط مثلا
قطعه من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام
محله الذي هو المخروط لكن البديهة تشهد بان النقطة باقية على حالها ولا
تاثير لهذا القطع في وجودها وعدمها قال الشريف في حاشية شرح التجريد لنا
دعوى البديهة في بقاء هذه النقطة محل كيف وجمهور المتكلمين يدعون البديهة
في انتفاء الجسم المخروط ويلزم منه انتفاء النقطة قطعا وان قلنا ان التوفيق
ليس عدما لم يلزم ذلك بل يجوز ان يبقى بعينها فانه بذلك المحل الذي كان

واحدا

واحدا وصار كثيرا بعد التفريق ثم الاشكال ليس مشكلا على كلام الذهبيين و
انت خبير بان محل النقطة يختلف على كلام الذهبيين اما على الاول فظ واما
على الثاني فلان محلها قبل التفريق هو كل المخروط من حيث الكل وبعد التفريق
بعض منه فان بعد التفريق هذه النقطة نهاية ذلك البعض والسطح الحادث
نهاية البعض الاخر والتغاير بين الكل والجزء بعد التفريق ظ والخلاف انما
هو في تغاير الكل قبل التفريق والكل بعد التفريق فالاشكال وهو خلاف
الضرورة وارد على كلام الذهبيين ثم انا اقول وبالله التوفيق ومنه الوصول
الى التحقيق الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في تلك الحال له
وجود وهمي ووجوده وجود الكل وحده والوجود الخارجي هو مترتب الاثار كتقدر بمعين
وضع معين وتعلق الحس به وذلك الوجود هو كون الكل الخارجي بحيث
يصح انتزاع الجزء عنه بضرب من التحليل وان شئت قلت هو كون الجزء
في نفسه بحيث يصح انتزاعه عن الكل بضرب من التحليل فليس بين الجزء والكل
اتحاد في الوجود اصلا حتى يلزم صحة الحمل ثم محل النقطة في المخروط اولا وبالذات
هو امتداده في جانب الراس بحسب الوجود الذي يخصه وحده والوجود الخارجي
وثانيا وبالعرض هو نفسه بحسب الوجود الخارجي المحض فاذا طرء عليه الانفصال
يبقى امتداده الذي هو في جانب الراس بحسب ذلك الوجود الذي هو من
قبيل الوجود الخارجي فلا يلزم انتفاء النقطة بعد التفريق انتفاء ما هو محلها
حقيقة وقد اطنبت الكلام في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وعلى الله
الاعتماد وبه الاعتصام **قوله** ولا يمتنع تركب الجسم الخ اي تركب الجسم من

العرض القائم بالجزء الآخر لا تركبه من العرض القائم به او القائم بما هو خارج
عنه فان بطلانهما ظاهر لم يذهب اليهما ذاهب بل هذا لم يذهب اليه ذاهب اصلا
تركب العرض من الجوهر والعرض مطلقا كما في قوله الكرسي اي ما نعلم وجوده في
الخارج من الكرسي هو قطع خشبية موضوعة لهيئة مخصوصة واما المجموع المركب
منها فقط انه مركب اعتباري وليس بموجود في الخارج كالمركب من الجسم
والسواد والكلام في المركب الحقيقي الموجود في الخارج قوله ولا يقولون
بالصور النوعية اي لا يفهم منه انهم يقولون ان الصور النوعية التي هي اعراض
وانت خبير بان الصورة والفصل واحد والتغاير بينهما بان الصورة بشرط
لا شيء والفصل لا بشرط شيء كما تقرر في موضعه وقد تقرر ايضا ان وجود الجوهر في
نفسه وجود لشيء ووجود العرض في نفسه وجود للشيء فلا يمكن ان يكون احدهما
باعتبار صورة للآخر وباعتبار آخر فصلا له ومحمولا عليه متحدا معه في الوجود
فما يدل على امتناع كون جزء ذهنيا على يدل على امتناع كونه جزءا خارجيا لم تمنعا
خلاف آخر وهو ان المشائين ذهبوا الى ان الآثار المختصة بكل نوع مستندة
الى جوهر مجرد مفارق له نسبة خاصة الى ذلك النوع كنسبة النفس الناطقة
الى البدن ويسمونه رب النوع ويقال ان ما جاء في الحديث النبوي صلعم
ان لله ملك الجبال وملك البحار يدل عليه وحكماء الفرس هي من الاشراقيين
سموا رب الماء خردادا ورب الاشجار مردادا ورب النار اردبهشت ورب
الارض ونقل عن هرمس ان روحانيا القى الي المعارف فقلت
له من انت قال انا طباعك التام وعن افلاطون خلعت عن التعلقات

فائط

العرض

البدنية

البدنية ورأيت رب النوع قوله والا لم يكن اثنين سواء كانا نوعين او
شخصين الا ان ما به الافتراق في النوعين داخل وفي الشخصين خارج
قوله ولما كانت اي يريد قصد تعريف الهيئات بتعريف القسمين تعريفا اما
صريحا وضمنا ثم اردفه بهما رعاية لطريق المسلوك من تقديم التعريف على التقسيم
وقدم في التقسيم القسم الوجودي نظرا الى ان الاعدام تعرف بملكاتها قوله
انظر اي يريد اراد بالامر لازم الماهية لا لازم الاجزاء اراد بذلك انها نفسها بغير ماخوذ
معها غيرها لمتنع انفكاكه عنها او في ظرف الاتصاف فالضرورة تشمل لازم الماهية
ولازم الوجود الخارجي ولازم الوجود الذهني وليس المراد منه الضرورة الذاتية
كما توهم مقابلة الممكن والممتنع فيختص بلوازم الماهية قوله فانها لازمها من حيث
هي هذه الحيثية تعليلية متعلقة باللزوم لا اطلاقية متعلقة بالملزوم فان
العوارض كلها تعرض لنفس الماهية من غير التقييد وهذا كما تراه يدل على ان
لوازم الماهية مستندة الى نفس الماهية من حيث هي وموافقه كلام الشيخ
الرئيس في كثير من المواضع ولكنه ليس على ظاهره لان الآثار لا تصدر عن الماهية
الا بعد الوجود والاقتضاء لا يكون الا ان يكون للمقتضي نحو من الوجود كما شهد
به الضرورة وذهب كثير من المتأخرين الى ان لوازم الماهية لازمها من
حيث هي موجودة باحد الوجودين لا على التعيين قوله ولا يخفى ان الوجود لا على
التعيين لا يكفي في الصدور والاقتضاء بل لا بد من تعين الوجود والتحقيق
ان جعل اللوازم هو بعينه جعل الملزومات متعلق الجعل بالملزومات اولا و
بالذات وباللوازم ثانيا وبالعرض ومصداق حملها نفس ماهية الملزوم من حيث

المقصد

تعلق جعلهما معا في ظرف الاتصاف والفرق بينها وبين الذاتيات في الجعل
والحمل ان جعل الذات والذاتيات جعل واحد متعلق بها بالذات ومصداق الحمل
فيهما نفس الذات من حيث هي قوله بمعنى انها لم قال في الحاشية لا بمعنى
انها حيث وجدت وجدت هي بمعنى ان الخارج والذهن في لوازم الماهية
ظرف الاتصاف لا ظرف الوجود لانه وصف اعتباري ومعنى الاتصاف به
كون الموصوف فيه بحيث يصح انتزاعه عنه وليس وصفا عينيا والا لكان
من لوازم الوجود الخارجي لخصوصه لتأخر الوصف العيني عن وجود الموصوف
في الخارج قوله اي لكن لا بد تفسير يشمل الفرض العقلي فان المنقسم في القسمة الوهمية
والوهمية مقصور على حد جزئه قوله اشارة حيثية لذاته قيد للمنفرد والنفي المقيد
لا قيد للنفي او لنفي النفي المقيد والا لا يصح الدليل وينتقض بالنقطة فافهم قوله
فانها عرض عند مثبتيها قال في الحاشية وبهم المشاؤون دون الاشراقيون
اعلم ان النقطة قد يعتبر ذاتها فقط وقد يعتبر معها مفهوم نهاية الخط والنقطة
وهكذا الخط والسطح وكلام الشيخ في التلويحات يدل على انها موجودة بالاعتبار
الاول معدومة بالاعتبار الثاني حيث قال النهايات عدمية لا نهاية كون
الشيء والكمية لا يتعدى وراءها منه شيء فان قيل الشيخ حكمتم ان السطح يحس فهو موجود
لم قد يعبر عن الجسم والطول لخط وعن العرض بالسطح وهما من الكمية فلتكن
والا فالنهايات العدمية من حيث عدمها لا تحس انتهى فحكم لكن ان يستدل على
وجود الاطراف بان المقدار المتناهي يجب لوضع لا بد ان ينتهي بامر
ذي وضع وهو ليس نفس المقدار ولا جزئه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء

الحكمة

التحليلية لا ينتهي وليس جزء منها اولى بذلك من جزء آخر فيكون عارضا له
ولما القطع المقدار عنده لزم ان يكون غير منقسم في الجملة التي فيها القطع عنده
قوله لا حجم له الاولى تركه لان الجوهر الفرد ايضا لا حجم ولا مقدار له لعدم قبوله
الانقسام والحاصل ان النقطة متحيزة بالعرض الواسطة واسطة في العروض
كاللون والطعم والرائحة فليس لها حقيقة فلا يكون لها جهة حقيقية قوله اللازم
ان يكون له نهايتان لم اراد ان يكون له عرضان كالنقطتين يصدق عليهما
مفهوم النهاية والا يلزم ان يكون نهاية لنفسه ولا يكون فيه اختلاف بحسب
الوضع قوله واللازم اتحادهما في الوضع لا يخفى ان اتحاد المحل يستلزم اتحاد
الوضع وذلك ظ فكانه اريد بالاختلاف في المحل انقسام المحل وتعدده في الوهم
وح لا يرد عليه ما اورده من الوجهين بل يرجع الى الجواب الذي ذكره قوله واللازم
من قيام النهايات لم بيانه ان النهاية اي ما يصدق عليه النهاية موجودة
في الخارج فلان محلها موجود فيه واذا كان محل كل واحدة مغاير المحل الاخر
لزم نهايات غير متناهية في الخارج ومحال كذلك قوله ودل على انتفائه ودل
على انتفائه بالنظر الى الجهة التي لا يتجزى فيها قوله وهذه مقدمة وجدانية بل بديهية
البديهة فانه قد تقرر ان علم النفس بذاتها علم حضوري ولا شك ان مناط الانكشاف
في العلم الحضوري هو وجود المعلوم للعالم في الخارج فما دامت النفس موجودة
كانت ذاتها حاضرة عندها غير غائبة عنها واثبات تجردها لا ينافي ذلك لان
التجرد وصف سلبي ولا يلزم من خفائه غيبوبة هويتها وعدم حضورها لها
قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان وجدان من ذاتي في وقت كنت ادرك

ذاتك كما ادرك شيئا آخر ما ان توجد منه اثر فى ذاتك ولكن ليس بوجود الاثر تأثير فى
ادراكك لذاتك الا ست وجوده لها واذ لكان وجودى لى لم يحتج فى ادراكى لذاتى
الى ان توجد امرا آخر فى سوى ذاتك واعلم ان بعضهم ذهب الى ان العلم الحضورى البسيطة
وعدم الحضور بخلاف الذهول فى العلم الحصولى فانه زوال الصورة المعلوم من المدركة
فقط ويقابله النسيان وهو زوالها عن المدركة والخزانة معا قوله وما من جزء من
اجزاء بدنك الى آخره لان ما من جزء من اجزاء البدن الا وهو معلوم بالعلم الحصولى
قد تزول صورته عن المدركة والخزانة معا لا بالعلم الحضورى كما تشهد به الوجدان لكيف
وجود المعلوم فى الخارج كاف فى العلم الحضورى والعلم بجزء البدن لا يكفى فيه
ذلك بل يتوقف على حصول صورة منه وبما تزول تلك الصورة بالكلية فافهم و
استقم قوله لان كون النفس الى التفصيل ان النفس اما جوهر او عرض والجوهر اما مجرد
او جسم والجسم اما خارج عن البدن او تمامه او جزئه والمقصود ههنا ابطال
الاخيرين لان كونها عرضا مطلقا وكونها جسما خارجا عن البدن باطل بالضرورة
او لا يشك احد من العقلاء فى ان المشار اليه بانا ونحن امر قائم بذاته والظاهر
انه ليس جسما خارجا عن البدن مباينا له بل يشك فى انه البدن او جزء فيه
او جوهر مجرد وليس واختلافهم لا خارجا عنه فلا يبطل الا ولان ثبت الاخيرين مع
ان ما ذكره بطلان كونها تمام البدن او جزئه يدل على بطلان كونها جسما مطلقا
فتأمل قوله بسبب تصرف الحرارة الغريزية الى آخره فيه اشارة الى ان كل جزء من اجزاء
البدن ما دام الحيوة فى التبدل والسيلان لان الحرارة بالذات محللة وكل
جزء من البدن لا يخلو عنها فان وجوده متوقف على حرارة غريزية وبعض حرارات

الحصولى صح
الحضورى صح

غريبة فلا بد فيه من التحليل ثم من بدل ما يتحلل ما دام الحيوة ودامت التجددات
بدوام التحللات ودامت التحللات بدوام التجددات فما قيل ان التبدل
انما هو فى الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية فهو قول خال عن
التحصيل ولعلك تفطن بما ذكرنا ان ههنا على تقدير الحركة فى الكم حركتين شخصية
احديهما الصاعدة والاخرى الهابطة وكان للمتحرك فى كل آن فرد من الكم
لا يكون قبله ولا بعده فيه على تقدير انتفاء الحركة فى الكم تغيرات دفعية بين
كل تغيرين منها لا غير قوله وههنا بحث نفيس اى انت تعلم انه يلزم مما ذكر نفى
الحركة الكمية للجسم المتغذى نفى الحركة الاينية والكيفية والوضعية له بالضرورة
تشهد بخلافه لان المتغذى يتبدل ساعة فساعة لانعدام اجزائه كل حين فلا
يكون الموضوع حين الحركة شيئا واحدا مستمرا وعليه افراد المقولة من الاين
والكيف والوضع ولا مخلص ههنا الا ان يقال هيولى العنصريات واحدة
بالشخص وبها وحدة وتشخص بالذات وفى كل نوع وشخص من العنصريات بواسطة
الصور النوعية والاعراض المخصوصة من المقادير وغيرها اما تعين بالعرض
به يختص ذلك النوع والشخص كما تقرر عند المحققين من متبعى المشائين فالهيولى فى
زيد مثلا تختص بها بواسطة الاعراض المخصوصة من المقادير وغيرها اى بواسطة
القدر المشترك فيها بعض الوضع تصير مخصصة بزيد وهى تبقى مدة عمره وعليها
تتوارد المقادير المختلفة ولا يتوهم انه ح لا يثبت تجرد النفس بهذا الدليل اذ
ح يجوز ان يكون النفس هذه الحصة الباقية من الهيولى لان الهيولى المتشخص
بالذات تشترك فيها العنصريات كلها ونحن نعلم بالضرورة ان المشار اليه

تشخص
المتغذى صح

بانا له تشخص بالذات لا تشترك فيه سواه كيف ولو كان الامر كذلك
يلزم اتحاد النفوس واتحاد شئ مع مادته من حيث هي مادته هذا ما سنح
في هذا المقام بفضل الله الملك العلام قوله فاذا الحركة الكمية لا يعني ان
ههنا حركة واحدة هي في الاين بالذات وبالحقيقة وفي الكم بالعرض والمجاز
ولا يخفى ان الحركة الاينية تتحقق لو كانت تلك الاجزاء حين المداخلة والتوقف
والانفصال فيه بعينها ولا يلزم ما ذكر فرفع الحركة الكمية وتحقيق ان النظر
الجلي يشهد بان ههنا تغيرات في الاين وتغيرات في الكم والتغير فيهما تدريجي واحد
على تقدير الحركة ووقوعه متعدد على تقدير نفيها لا يكون من كل التغيرين من
هذه التغيرات الدفعية تغيرا يستحق ان يسمى الاين ثم النظر الدقيق يحكم بان التغير
في الكم والاين من قبيل الحركة وموضوعه هو المادة الباقية من اول الحركة الى
آخرها كما سبق قوله ولنفوا التخلخل والتكاثف له وما ذكر قريبا انهما من لا مادة
الخفية فهو مسند الا الى معلول معين على علة معينة فلا يفيد اليقين قوله وعند
لا يخفى ان ما ذكرنا في الدليل الاول يجري في هذا الدليل لان محل المقادير المختلفة
المخصوصة هو المادة التي هي معروضة بواسطة القدر المشترك بين هذه
المقادير المخصوصة التي فيه في حال النمو والذبول قوله وقد اجاب عنه بعضهم
اي الكاتبي شارح المحصل قوله بحمل الجوارح على الصور النوعية في وحدة المحل هو غير
مسموع بعد اقامة البرهان على خلافه قوله وحصل القول فيه بعض المحققين
اي المحقق السيد قدس سره الشريف في حاشية شرح حكمة العين قوله ولا يخفى ان ما قاله
في الشق الاول لعصمة البحث لان المجموع من الاصلية والزائدة مغاير للاصلية

بالضرورة

بالضرورة وان صار متصلا واحدا كيف وقد صح تحليله الى الزائدة ولا
يصح تحليل الاصلية اليها فتغاير ذلك التقدير لا يلزم وحدة المحل فلا يكون الامر
كما قال المجيب قوله اقول ان الجسم النامي لما هو الذي مما يقتضيه منه البحث الى
ههنا هو كون الشئ بحيث يصح تحليله الى اجزاء وهمية متشاركة في الطبيعة الكلية
وهو كما يكون في البسائط يكون في المركبات كالعظم مثلا ولا منافاة بين الوحدة
بالاجتماع والوحدة بالاتصال من جهتين فان العظم من حيث الامتزاج
من العناصر الاربعة واحد بالاجتماع ومن حيث الطبيعة العظمية واحد بالاتصال
واما ما لحق الموفق ان تقدير الاتصال لا يستلزم تحققه فكذلك ضرورة ان سوق
الكلام يدل على تحققه قوله فلا بد ان يعدم كما مبني ذلك على اي المنافين
ولا حاجة اليه لان المغايرة بين مجموع الاصلية والزائدة وبين الاصلية فقط
ظاهرة سواء كان المجموع متصلا او منفصلا قوله ان النوع هو النامي
لا يخفى انه ربما يوصف شئ بشئ وهو ليس محلا له كالانفصال يوصف به الجسم
ومحله الهيولى فموضوع المقدار والنمو ليس هو النوع اي نوع الجسمية ولو
ان النامي بمعنى الزائد في المقدار في ضمن الشخص بل الموضوع هو الهيولى بواسطة
القدر المشترك بين المقادير المختلفة المخصوصة وغيرها من الاعراض المخصوصة بعينها
بالعرض بهاتة لا يعتد لكما سماه فهذا الكلام لا يدل على نفي الحركة الكمية في النمو
واما ما قيل ان المراد بالنوع اي الصورة النوعية فبعيد عن الصواب لان الصورة
النوعية هي المسماة لان النامي بمعنى الزائد في المقدار وليس للحاجة الا الفعل
الفعل وليس بين شئ ينافي نفسها الزيادة والنقصان فكيف يتوارد عليها

افراد المقدار ثم من لا يفصل قوله ان المحصل الظاهر ان النفوس الحيوانية على التقدير
تجردها تكون مدركة للكليات كالنفس الانسانية فالمخالف بينهما يكون بحسب
الحقيقة او بحسب الكمال والنقصان كما هو رأي الاشراقيين او بحسب وصف آخر
غير الادراك قوله وبعضهم اثبتوا في النبات ايضا الظاهر ان النباتات و
الجمادات على تقدير تكون مدركة للكليات فالآية الكريمة وما من شيء الا
ويسبح تكون على ظاهرها قوله ان الشيخ نبه على بقاء الذات بما هو جوهر كون الكل
فطرة من بقاء السامع والسمع والمسموع منه وعليه مدار احكام الشرع والعقل و
العجب ان بعض الاعزة قال ههنا قوله اخر باطنا وهو ان للتلميذ ان يقول انا انا
من ناحيتك تقول في هذه الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت
قلت اولا وان كان تشخصك هذا غير تشخصك الاول وتشخصي هذا ايضا غير تشخصي الاول
وزعم ان ما ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال
ولا يخفى ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولى ومن البين الظاهر
ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد وفيها انصار الكليين ثم بين قول الصوفية
قدس الله اسرارهم وبين في كل آن بالنسبة الى كل شخص عدم وايجاد وبقاء
على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطيل فيها
بالنسبة الى شيء من العالم من الجواهر والاعراض وبين قول التلميذ بون بعيد
فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير متشخصة من حيث
هي اوصاف لعدم تعقلها ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو
التبدل في الذوات والهويات كما لقوله بتبدل دون التبدل في اوصافها ولوازمها

لكن

من حيث هي اوصافها وتوابعها كما تقوله الصوفية قوله فيكون ذلك الادراك
[illegible] ايضا يلزم ان تكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق ابدية او
متساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اقول لا يكون ادراك في
الزمان اللاحق الا يكون بازائه ادراك في الزمان السابق واللازم باطل
لان العلوم تتزايد يوما فيوما قوله اقول الاولى نقل عنه في وجه الاولوية الى
الراجحية ان المقدمة الاخيرة من الدليل السابق ممنوعة بل الظاهر بطلان
ولا يخفى ان العدم ههنا مقابل الملكة لا العدم المحض الذي ليس وصفا ضرورة ان
الادراك لو كان عدميا لكان صفة عدمية قوله والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية اي على سبيل التعاقب لان كلا منها انتفاء للآخر وهذا انما يكون
كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال
قوله ثم ان الادراك ليس حاصلا له على هذا التقدير يلزم اعادته بسلسلة غير
المتناهية بعينها المرآة غير متناهية وفيه نظر لان الادراك لو كان انتفاء
لا يكون انتفاء محضا على طريق السلب البسيط بل انتفاء ثابتا على طريق السلب
العدولي ضرورة ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة
شيء ولما كان الانتفاء انما هو في انتفاء انتفاء الشيء ادراكا كان انتفاء
الانتفاء انتفاء للانتفاء الثابت لا شك انه لا يستلزم تحقق الشيء بل اعم من
تحقق الشيء ومحض انتفاء لانه يجوز ان يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة
اعم من السالبة البسيطة الموجبة المحصلة الا ترى ان سلب العمى ربما لا يستلزم
تحقق البصر ممتنعا فكذا انتفاء انتفاء الشيء لا يستلزم تحقق الشيء لامتناع اعادتهم

قوله والحق ما كان المقدم في الاعتبار لكن يدل ذلك على ان المقدم بالذات نفس
الصورة الذهنية دون غير الخارج وعلى ان الحاصل في الذهن نفس الشيء دون شبحه
لان العلم يتعلق بما له الحصول الوجودي لا بالمعدوم الصرف ويتعلق بنفس الشيء لا شبحه
كما نشهد به الضرورة قوله ما سبق علم الشيء على وجوده ثم نقل ما الحق علم الشيء بوجوده
فكانه نظر الى ان المقدم اللاحق لزمان ثبوته وليس عندنا في الحقيقة وذهب اليه كثير
من المحققين واختاره السيد في رسالة الزوراء قوله اذ لم لا يجوز ان لا يحصل
العلم ولا يتصف بالمطابقة واللامطابقة وقد اخذه المستدل ولا اشكال ان الذهنية
لا تتصف بهما كما نشهد به الوجدان والتحقيق ان الصورة الذهنية لا تحتاج الى
الاثبات كفاك تنبيها عليه ملاحظة التصورات والتصديقات سيما الحسيات
والخياليات ومراد ان [illegible] للموجود الذهني كما قال بعضهم هي حصول الاشياء
بانفسها في الذهن وما ذكر في المطارحات والركن اولا في صورة الاستدلال
لكن الحرمان يأتي الى دعوى البداهة وقد سبق الكلام على ما يدل على ان الاشياء حاصلة في
الذهن بانفسها كما سبقت اليه الاشارة قوله لا بد له من وجود لكن العلم الذي
به الانكشاف يكون مع نفس الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية يكون
التغاير بينه وبين المعلوم تغايرا اعتباريا ولا يكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم
قوله الدليل دال على ان للمعدومات نحوا من الوجود انت تعلم ان هذا الوجود
الذي يتوقف العلم عليه هو ليس الا الوجود في نفس العالم كان الوجود في الخارج
عنها سواء كان وجودا عينيا او وجودا في مدرك آخر فلا ينفع العلم بانفعال
كما انه لا يحقق بتحققه على ما نشهد به الوجدان السليم والفهم المستقيم قوله فلم لا يجوز

الظان

الظان المستدل ارادوا بالادراك الادراك الحصولي فيعم هذا والادراك الحضوري
يكون انتفاء الصفة اخرى غير الادراك ويكون داخلا في الشق الثاني قوله في
قوة النفس ادراكات غير متناهية او غير واقفة فان لم ترد بذلك عبارة
المستدل تحتمل كلا منهما وان كان الثاني متبادرا منها فان كان الى لا نهاية
متبادرا منه الاولى الى لا نهاية متبادر منه الثانية ورادفا للقوة لان
الظاهر عدم فعليتها قوله ولو سلم ذلك لكن يقويه ما ذهب اليه بعضهم من
انه لا اثر في النفس بعد قطع تعلقها عن البدن قوله فلا يلزم الا منع ترتب الكل
الصفات ولم يمنع اجتماعها لان هذا المنع بعد تسليم كونها بالفعل كونها مجتمعة
وقد استدل الشارح في شرح العقايد العضدية على ان الامور الغير المتناهية يتوقف
عليه فاذا اسقط عنه واحد لكونه جزءا له فهذا المجموع الثاني اذا اسقط عنه واحد
وهكذا المجموع الثالث حتى تترتب المجموعات الغير المتناهية قلت هذا الاتم لو
كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه اما على الاول فظاهر واما على
الثاني فلان العدد على ذلك التقدير ليس وحدات محضة بل وحدات مجتمعة موصوفة
بالهيئة الوحدانية ضرورة ان مراتب العدد موجود في نفس الامر ولها احكام
خاصة فلا يكون كثرة محضة بل لا بد لها من وحدة ما ومن البين انه لا يلزم ذلك من
جزئية الوحدات المحضة جزئية الوحدات المجتمعة وبعض لم واحد من الاحاد منه المجموع
كان جزء العاملات غير متناهية ولا شك ان كون الشيء جزءا الشيء مرتين كذا
علامة لاعتبار ان ذلك الشيء جزء فضلا عن مراتب غير متناهية قوله لا اتصاف [illegible] الا
في الوجود يعني في خصوص الموجود في ظرف الذهن وفي لوازمه الدليل المذكور

اذ كان

كما عرفت يدل عليه فانه يدل على ان ما هو معلوم بالذات يحصل في الذهن بنفسه
وحقيقته لا بشبحه ومثاله قوله ولو قيل بالشبح والمثال فالمطابقة بين العلم والمعلوم
على ذلك التقدير يكون في العوارض فلا يكون مطابقة حقيقية فان المطابق
والمطابق في الحقيقة ح عوارض العلم والمعلوم لا نفسهما قوله بل ادركته
فالمطابقة ههنا بمعنى مطابقة الصورة الحاصلة لما صدقها وهي تضمن الحكم لما هو
في الواقع بهذه الصورة والمطابقة بمعنيان آخران الاول مطابقة الصورة
لذي الصورة وهو يشمل التصورات كلها اذ ما من تصور الا وهو مطابق لما هو صورة
له والثاني مطابقة الحكم للواقع وهو مع مقابلها اي اللامطابقة يختص بالتصديقات
ولهذا اشتبه منهم تارة ان التصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق
وتارة ان كلها مطابق وتارة ان المطابقة واللامطابقة لا تجريان فيها
قوله بمعنى ان يكون الخ لا يخفى ان ما يلزم من عدم مطابقة الادراك ولا دلالة
هو عدم الصورة المطابقة واما نفي الحكم المقارن فيلزم منه ثانيا وبالعرض
والشارح ترك الاول رضا ان ذكا نه نظرا الى قول المصنف كما هو لكنه يحتمل ان
يكون قيد الادراك لا يكون محمولا عليه فافهم قوله وعقلت معانيها اي معنى كلية
فان الكلية والجزئية بمعنى الاشتراك واللااشتراك صفتان للمعلوم فان المحمول
هو المعلوم دون العلم وبمعنى الانطباق واللاانطباق صفتان للعلم فان المنطبق
هو الصورة العلمية من حيث انها صورة علمية دون المعلوم قوله على الوجه المطابق له
متعلق بتعلق يعني ان يكون صورته ذلك بتعقل مطابقة لمعقولها كما ذكرنا اولا ويحتمل
ان يكون الحكم المقارن لذلك التعقل حقا كما ذكره وليس متعلقا بالملاحظة حتى يرجح

الى عقد الوضع لان المقصود مطابقة العلم للمعلوم لا مطابقة الكلي للجزئيات ثم ههنا شبهة
الى ان المعلوم بالذات في علم الشيء بوجه ذاتي او عرضي هو الوجه دون ذي الوجه
فتعرف قوله لا يكل تعلم له متعلق بما يدل عليه قول المصنف قدس سره فحيثها ثبت بقوله نفسك
الناطقة لانه ليس لكل مركب شيء محل له بل المحل نفس المدرك والله قوله والا ارض
اما لانه اسقط الوجود والوحدة والنقطة فانها لا تتقدر بتقدر المحل المتحقق
ان الوصف في المقدار اما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف بحيث يصح انتزاعه
عنه كالوجود والوحدة واما انضمامي وهو اما ان يكون موصوفه امرا ممتدا
منقطعا عنده ومنتهيا اليه كالنقطة ونحوها واما ان لا يكون كذلك بل يكون تمامه
شائعا بتمامه يكون في كل جزء منه شيء منه ومن المعلوم بالضرورة ان الاولين
لا يتقدران بتقدره والثالث يتقدر بتقدره وان الصورة العلمية الحاصلة
في النفس على تقدير تقدرها من قبيل الثالث خذ هذا المقال ودع ما قيل وما
قوله لان كل ما يشار اليه الخ الظاهر ان يقول كل ذي جهة فهو جسم او جسماني فكانه للتسهيل
لعدم ترتب الاشارة على التبرء للنفس التبرء قوله اي لا عادة لها لانك خبير بان
المصنفين ما يليق بالتيه فلا يناسب تعبير الصمدية بذلك لان بين الاداء والمادة عموم
من الاولى والثانية لكنه لا يلايمها ذكر في وجه الاستعارة فالاولى ان يفسر الصمدية
بالانقسام حينئذ الاولى للاجزاء المقدارية ولا الى اجزاء الى جهته وتفسير الصمدية بالرجوع
اليه في العالم السفلي لمستنده اليها انا ترى العالم فان الصمد جاز ان في اللغة فعل بمعنى
المفعول من صمد اليه قصده فهو اسم للمصمود اليه في الحوائج قوله وتقسيم الوهمية له
الظاهر ان المراد بالقسمة الادهام ما يشمل القسمة الوهمية والفرضية لان القاسم في الوهمية

قال بعض الناس طقصد ذكر لمعنى الجزء ذات محمولهم

والوضعية هو الوهم اذ الجسم لم يتعين بمقدار مخصوص لا ينقسم فلا بد من ان ينقسم
من مقدوره لوجه جزءه فالفرق بينهما ليس الا انقسام وذلك المقسوم بل في الوهم فانه
في الوهمية مقصود لوجه جزئه وفي الوضعية لوجه كلي واما التعميم بحيث يشمل وجهين لقسمة
اي تقسيمه الى الاجزاء المقدارية وتقسيمه الى الاجزاء المتحدة في الوضع فغير ظاهر
لان المقصود ليس قابلا بالتبعية قوله لان الخروج عدم الدخول كما يمكن ان يقال ان الانفصال
ههنا انفصال اضافي لا يعقل الا بين المنفصل والمتصل به وهو كون الجسم متحد النهاية بجسم
اخر او كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فكان الانفصال المقابل له امرا اضافيا
بمعنى كون الجسم غير متحد النهاية بجسم آخر او كون الجسم لا يتحرك بحركة جسم آخر وكذا
الدخول ههنا امر اضافي لا يعقل الا بين الداخل والمدخول فيه وهو كون المتحيز في حيز
المتحيز آخر فكان الخروج المقابل له امرا اضافيا بمعنى المتحيز بحيث لا يكون في حيز
المتحيز آخر فالخروج والانفصال ههنا معنيان اضافيان واما عدم الملكة فلا يلزم
للمعنى المقتضي ما وله قوله اشارة الى تعريفه الحقيقي من حيث التجرد فان التعريف الاسمي
يكون قبل اثبات المعرف وتعريفه من حيث هو غير صحيح لكونه معلوما بالعلم
الحضوري ولكن يحصل ذلك تصديقا لا تعريفا قوله وليس لهذا القيد اي لكن يقول
قوله من شانه اي هذا واحد اشار به الى ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم
الغيب هي باعتبارها مستفيضة عما فوقها من المبادي العالية وجهة الى عالم
الشهادة وهي باعتبارها متصرفة فيما تحتها من الابدان وفائدته الاحتراز عن
العقول باسرها وعن النفوس الفلكية فانه اي الآلات للادراك هذا مما تشهد
به البديهة ضرورة ان المدرك هو النفس الناطقة بانا وانت هو ليس هو هذا المحسوس

ثم الحواس

ثم الحواس الظاهرة الآلات بعيدة والحواس الباطنة الآلات قريبة كما يظهر
بالنظر الصحيح ومعنى كونها آلات انها شروط لفيضان الادراك
على النفس من المبدا الفياض سواء كان فقط او مع حصول الصورة الادراكية
فيها ثم الادراك ههنا ادراك الجزئي او اعم منه ومن ادراك الكلي فانه يحصل بالانتزاع
عن الجزئيات قوله باعتبار محالها اي محالها الحيوانية فان محالها الحقيقية
هي الروح الحيواني كما سيجيء وهو بسيط ثم الظاهر انه لا حاجة الى هذين الوجهين
لان هذه القوى ظاهرة بنفسها لا تحتاج وجودها الى دليل ولهذا لم يذكرها احد
قوله كما انه اي شبه عدم التصديق لعدم التصور لان عدمه يستلزم عدمه قوله المجهول
في الحس اي المعلوم من حيث هو معلوم لا من حيث هو مجهول او ممكن وفيه اشارة
الى العذر عن ايراد الحصر الظني مع ان المجيب تقضي بان حصر المعلوم من حيث هو معلوم
حصر قطعي قوله وهو اعم الحواس اي اعمها من وجوه ثلثة الاول انه متحقق في كل
حيوان بخلاف ساير الحواس فانها في بعض الحيوان مفقودة كالخراطين لفاقد
الحواس الاربع والخلد الفاقد المسو بدل عليه ان بقاء الحيوان لا يصح بدونه
والثاني انه في تمام البدن الا فيما له عدم الحس نافع كالقلب والطحال والرية
بدل عليه المشاهدة والثالث انه عام بحسب المتعلق بدل عليه ان البسائط العنصرية
ليست خالية عن الكيفيات الملموسة وخالية عن ساير الكيفيات
المحسوسة قوله لانه مركب من العناصر الاربعة اي دليل لمي حاصله ان مزاج
الحيوان صلاحه اعتدال الكيفيات الاربعة وفساده بارتفاع اعتدالها
فالنظر الى العناية الالهية يقتضي ان يكون فيه قوة مدركة لما ناسبه لما يفسده

وليست تلك القوة في سائر المركبات لاباتها عن قبولها وعدم استعدادها
لها قوله فلذلك قدمها المقوم ليوافق الوضع الطبع فان العام مقدم على الخاص لتقدمها
سبق المقدمات المشهورة ولكن العموم لا يجب الصدق قوله وهذه القوة لا يحكم
ان الحرارة مثلا من حيث انها حرارة مضادة للبرودة ومن حيث انها برودة
وكذا اوساطها ضرورة ان المرتبة البعيدة من الحرارة برودة بالنسبة الى
القريبة وحرارة بالنسبة الى الابعد منها ومن المعلوم ان تعدد الحقيقة الواحدة
منها الواقعة في مرتبة واحدة منها ليس الا بتعدد المحل فلو فرض اجتماع المثلين
من تلك الحقيقة في محل واحد يلزم اجتماع المثلين المستحيل من تلك الحقيقة في محل
واحد ومن المعلوم ايضا ان العضو اللامس لا بد له من الانفعال عن الملموس حتى لو كان
فيه اللامس الملموس حقيقة فعند ادراك هذه القوة ان لم تكن الكيفية الملموسة
مضادة للكيفية اللامس يلزم اجتماع المثلين المستحيل في اللامس لان الكيفيات
اذا كانتا مختلفتين في الشدة والضعف يلزم اجتماع الضدين اذ عند مماسة
اللامس للملموس يحصل فيه الكيفية الاثر ويحدث كيفية هي الملموس حقيقة
قوله لما كان آلة اللمس اي العضو اللامس كيفية مزاجية هي حرارة بالنسبة
الى البرودة وبرودة بالنسبة الى الحرارة وليست خالية عنها بالكلية قوله
فبقدر ما تقرب بانه ان الكيفية الملموسة كالحرارة لا تتاثر عن مثلها والابعد
منها اكثر تاثرا من الاقرب منها كما تشهد به الضرورة وليس العضو اللامس
هو في غاية البعد لتركبه من العناصر الاربعة وانكسار الاثار في كيفياتها
فبقدر ما تكون في مراتب عرض المزاج من البعيد يكون احساسه ولا شك ان

الابعد

الابعد من هذه المراتب بالنسبة الى الاطراف ما كان قريبا من مرتبة الاعتدال
فبقدر القرب منها يكون احساسه ولهذا كانت آلة اللمس اقرب من الاعتدال
يكون احساسه اكثر ولهذا ظهر ان المائع المزاج احساسه ببرودة اكثر وكانت
مضرتها اقل واحساسه بالحرارة اقل وان كانت مضرتها اكثر والبارد المزاج
بالعكس ولعل التجربة تشهد بذلك قوله الكيفيات الاربع التي هي الحرارة اي الحرارة
اعم من الحرارة النارية والحرارة الغريزية وهذه الحرارة هي آلة للطبيعة ونسبت
اليها كحدائة البدن وسماها افلاطون بالنار الالهية والحرارة الفائضة
عن الشمس والحرارة الحادثة من الحركة فان كلا منها كيفية ملموسة صرح بذلك
كثير منهم الا ان الحرارة الغريزية لا تحس الا باثارها المشهورة اي تفرق
المختلفات وجمع المتشاكلات ثابتة لها لان العناصر الاربعة بعد زوال
الصورة النوعية التركيبية بحيث متفرقة ومتشاكلة اما الرطوبة فلها معنيان
الاول كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال ويقابلها اليبسة ويقال لها
الجفاف والثاني كيفية تقتضي سهولة التشكل والاشتباه قال بعضهم انها بالمعنى
الاول ملموسة وبالمعنى الثاني غير ملموسة وهذا كلام الشيخ الرئيس في فصل الاسطقسات
من الشفاء يدل على انها غير ملموسة وفي كتاب النفس من الشفاء يدل على انها
ملموسة والخفة والثقل ايضا لهما معنيان الاول قوة لو بسطت مدافعة صاعدة
من المركز نحو المحيط كما في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وقوة لو بسطت مدافعة
هابطة الى المركز كما في الحجر المسكن في الهواء والثاني نفس المدافعة الصاعدة والهابطة
والملموس منهما هو الثاني دون الاول وكذا اللزوجة والخشونة لهما معنيان الاول

استواء وضع الاجزاء ولا استوائه وان الثانی کیفیة تابعة لاستواء وضع الاجزاء
وکیفیة تابعة للاستواء والاول من مقولة الوضع والثانی من الکیفیة الملموسة
قوله وقیل ان الاحساس بهذه على وجه التبعیة لا یخفى ان الاحساس الخ
والملازوجة یتبعه احساس الرطوبة والیبوسة فان اللزوجة کیفیة تقتضی سهولة
التشکل وصعوبة التفرق والهشاشة کیفیة تقتضی صعوبة التشکل وسهولة التفرق
وسهولة التفرق من الرطوبة وصعوبتها من الیبوسة وکذا احساس الصلابة التشکل
واللین یتبعه احساسهما فان اللین کیفیة یقتضی قبول الغمز الی الباطن ویکون
للشیء بها قوام غیر سیال والصلابة مقابلها وسهولة الغمز من الرطوبة وعدمه من
الیبوسة قوله لا یخفى انه لو سلم تبعیة وجود هذه الکیفیات لوجود الرطوبة و
الیبوسة فلا نسلم تبعیة احساسها لاحساسهما واما تبعیة تفرق الاتصال فمبنی
على مذهب جالینوس فان الالم هو ادراک اللاملائم من حیث هو لاملائم
والملذ هو اللذات عند الجمهور هو تفرق الاتصال وعند جالینوس هو سوء
المزاج وتفرق الاتصال تابع له قوله وقیل ان قوة اللمس الیه ذهب کثیر
من المحققین کالشیخ الرئیس وغیره کانهم ذهبوا الی ذلک على ما نقله العلامة
من ان لکل طائفة من الامور المناسبة قوة خاصة یشهد بعهده یستند الیها الادراک ذلک
ولا شک ان فی الحرارة والبرودة واوسطهما مناسبة لیست تلک المناسبة
بین الرطوبة والیبوسة واوسطهما فیکون للحرارة والبرودة قوة و
للرطوبة والیبوسة قوة اخرى ویکون لکل منها مدرک حاکم آلة لادراک و
الحکم لا یکون الا خود لما کانت تلک القوى متلاصقة قوله یجب المحل متحدة فی نحو

الاحساس

الاحساس یظن انها قوة واحدة قوله لو بسطه الرطوبة اللعابیة العذبة اشارة
الى ان هذه الرطوبة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة یکون خالیة عن الطعوم
لیؤدی طعم المذوق کما هو وعلى الاحتمالین بهما احتمال اخر وهو ان یکون الکیف
والامتزاج معا والمحسوس الحقیقی على الاول هو کیفیة الرطوبة وعلى الثانی هو
کیفیة ذی الطعم وعلى الثالث هو مجموع الکیفیتین لکن الاولی لا بالاصالة ولیس
علیها المدار وان الثانیة بالاصالة وعلیها المدار وعلى کل تقدیر لا واسطة بین
الحاس والمحسوس قال الشیخ الرئیس فی الشفاء بالطرق ان یکون هذه الرطوبة تستحیل
وان تتکیف وتخالط معا ولو کان یصل الی الملامسة لم یقتضاه من غیر
هذه الرطوبة لکان ان یدرک الذوق قوله لتوقف ادراکه على المماسة ای الا اللمس
مماسة ذی الطعم لا یؤدی الطعم ونفس مماسة النار مثلا یؤدی الحرارة فیرجع
المذوق الی الملموس لا یرجع الی رجاع الذوق الی اللمس لیس على حقیقة قوله ای
الطعوم التسعة التی هی المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض
والحلاوة والدسومة والتفاهة وما یترکب منها ثنائیات وثلاثیات ما عدا
وبعدا من المرکبات لا ینتهی الی حد والترکیب هنا لیس على حقیقة بل المراد
منه کون الطعم بحیث یصح انتزاع طعوم آخر منه فان الطعوم کلها بسیطة
ولیست المرکبة ثم الظاهر انه لا دلیل على حصر الطعم فی التسعة وفیما ترکب منها الا
الاستقراء فیجوز فی الوجود طعم آخر سوى هذه الطعوم خصوصا فی النشأة الاخرة
بان یکون لذة جسمانیة او الما جسمانیا قوله ولا یتفق ادراکه ای الادراک المتفق
ادراکه على طریق سلب الکل لا الموضوع الابتداء لا الموجبة بحذف الی سنین

السابقتين فان فيهما ليس الا اللهب فلا يرد ما نقل عنه في الحاشية ان
اللمس يفتقر الى مماسة الموضوع الا انه انما يحس بالحرارة من النار المحسوس
تقريبا لان اللهب الكائن مقابله لا يلاقي بالجزء مع ان الموضوع الا بتداء
ما لا يكون آلة ولا شك ان الهواء الحار والشعاع كذلك قوله وقيل انه استدل عليه
بان الشم لو لم يكن بتحليل الاجزاء وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة
وما يهيجها من الدلك تتغير بتكثير الروائح ولا يخفى انه لا يدل على ان تحلل الاجزاء سبب
نفس الشم بل سبب لحدته فانه يقوي بسببه الذي هو تكيف الهواء قال الامام
الرازي الحق ان كليهما ممكن فيكون وصول اجزاء ذي الرائحة الى آلة الشم سببا
كما ان وصول الهواء المتكيف الشم ايضا سبب الظاهر انه اراد كلا منهما سببا على التعيين
ثم هنا قول آخر وهو ان ذي الرائحة يفعل في الخيشوم من غير تكيف الهواء وتحلل
الاجزاء وقربه فقط كاف وهو قوي الظاهر البطلان ولهذا لم يذكره الشيخ ضرورة
ان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة او يحرق ما يمكنه مع ان رائحته باقية
في الهواء مدة متطاولة قوله ورد بانه لو ورد ايضا بان القطعة من المسك تشم
على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه ويمكن الرد ايضا بانه
يلزم منه ان يكون لكل ذي رائحة داءما ذبول والانفصال مع ان بعضه صلب
لا يقبل الانفكاك بسهولة بان هذه الاجزاء المتحللة لا بد لها من حركة الى آلة
الشم وهي عند الخلو عن هبوب الريح ليست طبيعية ولا ارادية لا قسرية اما في
الاولين فظ واما في الاخير فلانه قد فرض الخلو عن هبوب الريح قوله وقد
لق انه لا يخفى ان هذه الاجزاء معدودة سواء كانت متزايدة او متساوية

او منافقه

او منافقه ليس من شانها ان يشتغل احيانا في نعم ردعيه انه يجوز ان يكون
ادراك هذه الطير الجيفة بالباصرة حين هو يحلق في الجو العالي قوله ويشبه ان يكون في
انه لا يخفى ما فيه من الاقناع والاولى ان يقال مدركات الذوق والشم اي الطعوم و
الروائح من نوع المركب بخلاف مدركات الاخرين فانها مطلقا ليس كذلك وعيب
هذه المناسبة قوله فلولا هذه القوة لكانهم علموا ذلك عن مثل الحكاية المذكورة
حيث يتغير شم هذه الطير اذا تكيف في الهواء قوله وشم الانسان ضعيف لانه
اعطيت تلك القوة للانسان لقد يحتاج الانسان اليه فلا يقال انه لا يلائم
ما قال من شدة الاحتياج اليها قوله وهي قوة مرتبة في الروح اي الروح الحيوانية
جامع للقوى كلها فكان ذكره في السمع والبصر وعدم ذكره في القوى السابقة انه
الى كثرة الروح التي من العاتين القوتين قوله الهيئات اي لا شك وجود الهيئات
مقطعة للاصوات وعروضها لها في الحروف عند الشيخ نفس تلك الهيئات وعند
بعض الاصوات من حيث انها معروضة لها وعند بعض المجموع العارض والمعروض
ويمكن ان يقال الصواب هو الاول لان الحروف موجودة والتاليف والمركب امر
اعتباري بان الاحاد الحقيقية المتقيدة في التاليف والهيئة الاجتماعية في الثالث وهما
من الامور الاعتبارية فليتأمل قوله يحصل طنين يدركه القوة قيل ومنها ان
الصوت يحدث في الهواء الحار والصماخ ولا وجود له في الهواء الخارج عنه الا الشبه
وما عليه الاكثر هو انه يحدث في الهواء الخارج ايضا والدليل عليه انه لو لم يوجد الا في الصماخ
لما ادرك جهته وبعده من القرب والبعد فيح لا وجود له في مكان وجهته من خارج
الصماخ واللازم باطل لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه من اليمين او اليسار ومن

هيئات

الصوت

الوجه البعيد التحقيق في ذلك انه اذا وقع قرع او قلع وتقاوم المقروع القالع
والمقلوع القالع يحدث في الهواء تموج على شكل الدائرة ويتكيف بصوت ثم
ينعدم هذا التموج والصوت ويحدث في الهواء تموج آخر على شكل دائرة اعظم من الدائرة
الاولى متكيفا بصوت آخر وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء في الصماخ حتى يدركه
السامعة قال الشيخ في الطبيعيات تموج الهواء ويحصل ويدرك من دوار الماء
لما وقع فيه الصدا انما هو انعطاف الهواء المصادم للجبل وغيره فيحصل
متراجعة من المحيط الى المركز ثم كون القرع او القلع سببا للتموج الاول وكون
التموج الاول سببا للتموج اللاحق وكون التموج الاخير سببا للسماع ظاهر لانه
لعدم اجتماعهما كانت من قبيل المعدات وكذا مقارنة كل تموج بصوت ظاهرة
لادراك جهة الصوت وقربه وبعده واما كون التموج سببا للصوت المقارن
له كما قيل فليس بظاهر لجواز ان يكونا معلولي علة واحدة وهي القرع او القلع للصوت
الاول والتموج الاول والتموجات للاصوات الاخر والتموجات الاخر فتامل
جدا قوله في الحقيقة واعترض الامام بان هذه الوجوه الثلثة لو افادت هذه الوجوه
استدلالات من معلول المعين الى علة معينة وهي لا تفيد اليقين كما صرحوا
لان المعلول المعين يقتضي علة ما لا علة معينة والحق ما قال بعضهم انها بمعونة الحدس
القوي تفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس
الصائب قوله ولعل تقديم السمع الخ والظاهر تقديم السمع لانه اشبه بالقوة السابقة
من البصر فانه يفتقر الى مماسة ما هو محل الكيفية المسموعة والبصر ليس كذلك قوله
في العصبتين المجوفتين خلقتا ها هنا ان العصبتان مجوفتان لاحتياج قوة

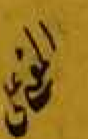
الثاني

الباصرة

الباصرة الى كثرة الروح الحاملة لها بخلاف سائر الحواس الظاهرة فكان حاملها
روح صرف وحامل سائر الحواس روح مع الغير قوله مدركة للاضواء والالوان بالذات
اراد بالادراك بالذات نفي الواسطة في الوجود ومن تفصيله ان المبصرات على ثلثة
اقسام الاول المبصر بالذات بمعنى نفي الواسطتين اي الواسطة في الثبوت والواسطة
في الوجود وهو الضوء والثاني المبصر بالذات بمعنى نفي الواسطة في الوجود فقط وهو
الالوان وسطوع الضوء عند بعضهم والثالث المبصر بالعرض بمعنى الواسطة في العروض
وهو المقدار والشكل والوضع والحركة والسكون ونحوها خذ هذا التحقيق لعلك لا تجده
في غير هذا التعليق وتأدى صورة واحدة الى الملتقى ثم تتادى تلك الصورة من الملتقى
المستتر بجمع النورين الى الحس المشترك فلا تتادى الصورة الواحدة الى الحس المشترك
فانه لا تتادى اليه الا ما حصل في الحس الظاهر قوله وهذا منقوض بالسامعة لانا نعلم
ان المبصر بالذات هي الصورة المنطبعة وهي متعددة في الجليديتين فلا بد ان
تتادى صورة واحدة في الملتقى لئلا يرى الشيء الواحد شيئين بخلاف المسموع بالذات
فانه صوت واحد منبسط في الهواء المخصوص وكل من السامعتين ينفعل عن ذلك الصوت
الواحد على نحو واحد فلا يسمع الصوت الواحد الا صوتا واحدا الا يرى ان الرائحة
القائمة بالهواء المجاور للزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي رائحة واحدة وتشم
رائحة واحدة وان كان محل الشامة متعددا وبالجملة مدار كون حاس الشيء
الواحد حاس الشيئين على تعدد المحسوس بالذات لا على تعدد محل الحاسة قوله
وهو الذي لا لون له بالذات عن الابصار الخ وقد يفسر الشفاف بما لا لون له فالنور
على التفسير الاول شفاف وعلى التفسير الثاني ليس بشفاف الا ان يقال البلور بحث

بدل للبلور

ما وراءه ولا يراه كما هو بل يراه مخلوطا من لونه ولون البلور فيكون التقصير من ح
منا وبين قوله تفصيل ان انتفاء الكثيف ظاهر الاشتراط لا ان بعد اشتراط المتوسط
بين الرائي والمرئي انتفاء الكثيف منهما ظاهر الاشتراط لا ان بعد اشتراط والحاصل
ان الشرط الموقوف عليه هو انتفاء ما يحجب الابصار لا وجود ما لا يحجب الابصار
فانه لازم للموقوف عليه بعد وجوب المتوسط وامتناع الخلاء وليس نفسه قوله لا
حقيقة لخروج الشعاع لانه قد صرح اصحاب الشعاع كالمحقق الطوسي وغيره بان خروج
الشعاع عبارة عن فيضان الشعاع من المبدا الفياض على سطح المرئي محاذيا
على قياس تسميته حدوث الضوء في مقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه ولا شك ان
هذا الشعاع ليس هو الشعاع الحسي بل نور حقيقي هو مبدا الظهور والانكشاف
وكذا صرح المحققون من اصحاب الانطباع كالشيخ الرئيس وغيره بان ليس ههنا
الا حصول المرئي للرائي حصولا خاصا وربط به ربطا مخصوصا وربط به ربطا مخصو
عبر عن هذا الحصول والربط بالانطباع مجازا ومن المعلوم انه ليس له حالة هي مبدا
الادراك ومنشا الانكشاف قوله انما هو باضافة اشراقية اي بنور من
النفس من حيث تعلقها بالة البصر من المبصر هو مبدا الظهور والانكشاف وهذا
القول يرجع الى ان الابصار ادراك حضوري كما ان قول الفارابي يرجع اليه
قوله فان المدرك حقيقة هي النفس لكن نبه عليه بان هذه القوى لا تشعر بذاتها
فكيف تشعر بغيرها وبان كل احد يعلم ان المدرك حقيقة ليس الا واحدا وهو نفس
الا ذاته قوله والمراد ما يشمل آلة الادراك اي المراد بالادراك المعلوم من المدرك ما
يشمل الادراك والحفظ على طريق عموم المجاز كما ان المراد بالمدرك آلة الادراك



المعنى على طريق الحقيقة المرسل او المجاز العقلي او الاستعارة قوله باعتبار رجوعها اليها او مدركاتها
اي مدركاتها من حيث هي مدركاتها والا فمدركات الحس المشترك هي بعينها مدركات
الحواس الظاهرة وفيه انه لا حاجة الى هذين التوجيهين لان هذه الحواس ليست ظاهرة
في نفسها ولهذا الحكم مختص بها قوله فان الاعصاب كلها هذا الحس مبني على
ان اعصاب البدن كلها او اكثرها نابتة من محل الحس المشترك وذلك لا يخلو عن الخفاء
ويحتاج الى البيان والحاصل ان بين الحس المشترك وبين الحواس الظاهرة ترتبا
بحسب المحل وترتبا بحسب الادراك والمرتب عليه بحسب المحل هو الحس المشترك وبحسب
الادراك هو الحواس الظاهرة قوله بعد غيبوبتها عنه لانه هذا يدل على ان بين الحس المشترك
وبين الحواس الظاهرة ترتبا زمانيا وفيه نظر لان الاحساس بالحواس الظاهرة هو
بعينه الاحساس بالحس المشترك وهو الحاس في الحقيقة والحواس الظاهرة الآلة وقد صرح
الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء واليه ذهب الفهيم المستقيم والذهن السليم
الا ترى ان الحس المشترك يشاهد صورة النوم كما يشاهدها في اليقظة بلا تفاوت
فليس ههنا ترتب مادي بل ترتب ادراكي فقط فتعرف قوله لاختصاص ادراكها
بالموجود الخارجي يعني ان الحواس الظاهرة ليس ادراكها الا ماخوذا عن الموجود
في الخارج وان لم يكن المدرك موجودا فيه كما في الاغلاط الحسية بخلاف
الحس المشترك فان ادراكه قد يكون ماخوذا عن الموجود في الخيال قوله حتى انه
لا فرق لانه يحدث منه ان المشاهد في اليقظة يغوص في الحس المشترك كما سبق
قوله ومقتضى هذا الى بل مقتضى كلامه ان مشاهدة صور المنام مختص بالحس المشترك
وهو اعم منه قوله بما يجئ على صيغة المتكلم او الغائب المبني للمفعول لا الغائب المبني

للمفعول للفاعل و لا يستدرك قوله بعد ما مر والظاهر من كلام الشيخ انه قوة مبنيا
للفاعل وجعله محل ارتسامها و قوله فانه لو كان الخ لا ينبغي ان يكون محل الارتسام
فان المفهوم منه ان المحل هو الخيال و بعض المراد من الخيال الخيال و ما يتبعه محله
مدخل في التخيل قوله ان يكون الصور المحفوظة الخ لان التخيل هو حصول الصورة الخيالية
في القوة المتخيلة فلو كان الخيال قوة متخيلة يلزم ان يكون الصور الحاصلة فيه دائم
حصولها فيه متخيلة قوله ويمكن ان يقال الخ ايراد على قول الجمهور وعلى ما سبق من
قول الشيخ ويمكن ان يقال ما صدر وهي لكثر القوى من ان اختلاف الآثار لاختلاف
المبادي ودفع ذلك لان نقول ليس ههنا اختلاف في الآثار بل في نحو حصولها و الحق
انه لا بد من قوة يستند اليه التحليل و التركيب لا شك ان يحصل بهما كل شيء و يستند الادراك
الى ما يستند اليه المدرك لا الى غيره قوله بتعطل الحواس الخ فان قيل قد ادعيتم ان الحكم
التخيل حاصلا في النوم و من اين اثبات ذلك قلت بل يتجرد ادراك الآلات المعاينة
المعاينة في النوم كثير الوقوع و الامر كذلك كما لا يخفى قوله اللهم الا ان يجعل من اصول
اثبات الوحي و النبوة عندهم قوله بل غرضه ان تلك الصور الخ بل غرضه اثبات
الخيال بان تلك الصور يحصل من غير توسط التخيل فلا بد من قوة يستقر فيها تلك الصور
الا ان يعمم المحسنة في كلام لكن قوله واستناد ما هم الخ لا يلائمه وما قال الشيخ في الاستدلال
على الحس المشترك بانه لو كان المشاهد هو الخيال لكان كل متخيل مشاهدا قد مر توجيهه
قوله و اللازم لكن الخ و ذلك لانه لا بد للتخيل من وجود المتخيل في الخيال كما انه لا بد للاحساس
من وجود المحسوس في الخارج فكما ان احساس شيء بعينه لا يمكن بدون وجوده في
الخارج كذلك يحس بخصوصه لا يمكن بدون وجوده في الخيال قوله واستناد ما هم الخ

المتخيل

كأنه اراد

كانه اراد التوفيق بين اسناد بعضهم التحليل و التركيب ادراك الصور الى قوة
واحدة و بين قولهم الآثار المختلفة يستند الى قوى مختلفة بانه لا خلاف بين هذا الانظار
بل بينهما لزوم و بيانه ان ادراك الصورة بشرط شيء و لا بشرط شيء يلزم التحليل و التركيب
لكن التحليل ادراك الصورة بشرط الشيء و هو معنى فيهما و يمكن الجواب بان اثر تلك
القوة هو نفس ادراك الصورة لا بشرط شيء و عدم افتراق التحليل و التركيب هو
لعدم استعمالها فيهما فافهم قوله و هو قوة مرتبة الخ قالوا التجويفات الدماغ ثلثة
و لكل تجويف مقدم و موخر فالروح المصبوب في مقدم التجويف الاول محل
الحس المشترك لوروده الحواس الظاهرة و المصبوب في موخره محل الخيال لكونه خزانة
له و قال بعضهم محل الحس المشترك و الخيال واحد و هو التجويف الاول الا ان
ما في المقدم منه اخص بالحس المشترك و ما في الموخر منه اخص بالخيال و المصبوب
في موخر التجويف الاوسط محل الوهم لكونه سلطان القوى وله الرياسة المطلقة
في الحيوان من حيث هو حيوان و المصبوب في مقدم التجويف الآخر محل الحافظة
لكونها خزانة الوهم و المصبوب في مقدم التجويف الاوسط محل المتصرفة لنظر فيما
في كلتا الخزانتين قوله الا ان محسوسات الحواس الظاهرة الخ حاصل التوجيه ان الخزانة
بالنسبة الى ما هي خزانة له حاصلة الاولى ان يحصل فيها منه البعض و الثانية
ان يمكن هو باستحضار ما فيها و لا شك ان ما ثبت الى الخيال يتحققان في
الخيال بالنسبة الى الحواس الظاهرة و لك ان تقول ان محسوسات الحواس
الظاهرة حقيقة محسوسات الحس المشترك و هو الحواس في الحقيقة و الحواس الظاهرة
الآلات له كما عرفت فالخيال في الحقيقة خزانة له قوله و تفصيل الدليل الخ

التحليل

تخيلته ما نعلم بالضرورة ان لنا حالتين الذهول والنسيان وهو متوقف
على وجود الخيال فان الذهول زوال الصورة عن المدركة فقط والنسيان زوالها
عن المدركة والخزانة معا وايضا يمكن التنبيه على وجود الخيال بان ما تدركه الحس
المشترك كثيرا ما ليس بموجود في الخارج فلو لم يكن الخيال يلزم ان يكون معدوما
محضا ولا يكون موجودا اصلا وهو باطل بالضرورة قوله انما هو فرد انتقال من الحد الاوسط
اي انتقال الحد الاوسط من حيث هو حد اوسط والا فلا بد من هذا الكسب
من حركتين حركة لتحصيل نفس الاوسط وحركة لترتيبه مع الاصغر والاكبر ثم ذلك
مبني على ما هو المشهور من ان التصورات خارجة عن المعلوم قوله بواسطة القوة
العقلية اي القوة العقلية عبارة عن النفس من حيث هي عاقلة كما ان القوة
العلمية عبارة عنها من حيث انها هي عاملة وليست مغايرة لها كما توهم ظاهر
العبارة فالتغاير بين الواسطة اعتباري او المراد بنفس الواسطة كما قالوا ان النفس
بالذات عبارة عن نفس النفس بالغير ثم المراد بالقوة العقلية وهيهنا يتحقق في
تركيب المعاني الكلية فقط وتركيب المعاني الكلية والجزئية معا وتركيب المعاني
الجزئية فقط قوله وانت خبير بانه لا يخفى ان اللازم في القوة التي هي آلة للنفس الفكر
للمقدمات من تصور الجزئيات وانتزاع الملخصات عنها والاولى ان يق
ادراك الكليات والفكر بوجوه جزئية هي آلة لملاحظتها كادراك العبارات والالفاظ
مخصوصة فاللازم هيهنا كما هو شان علم الشيء بالوجه انطباع الوجوه الجزئية
في القوة الجسمانية وما اورد ان القوة التي آلة لتركيب الامور لا يجب ان ينطبع
صورها فيها كما ان ما في اليد آلة لترتيب الاجسام ولا ينطبع صورها فيه فليس

لو ازد

لو ازد لان له فيهما من الحد الاوسط آلة للادراك وما ذكر من التمثيل فهو خارج
عن المبحث قوله هذه القوة متحركة دائما اي الحركة الدائمة انما على سبيل التشبيه
على سبيل الحقيقة لان المتحرك لا بد له في كل آن فرد من المقولة التي فيها الحركة
لا يكون ذلك الفرد له قبل هذا الآن وبعده ومن المعلوم ان هذه القوة كثيرا
ما يكون في حيز واحد زمانا طويلا بحيث لا يكون متوجهة الى امر آخر لان
الافراد المفروضة هيهنا متناهية لتناهي المتخيلات وعلى ذلك التقدير يكون
غير متناهية لعدم تناهي الآنات المفروضة او تناهي المحصلات لا يستلزم تناهي
المتخيلات فتامل قوله ومن شانها محاكاة اي الحكاية لمناسبة بين الحكاية والمحكي
عنه لامتناع الترجيح بلا مرجح وتلك المناسبة هي مناط المحاكات في الاستدلال
هيهنا يحتمل الاستدلال بالعلة على المعلول او الاستدلال بالمعلول على العلة ثم المدرك بالذات
هو الحكاية واما المحكي عنه فمدرك بالعرض كما تشهد به الضرورة قوله ولذلك يستدل
الاطباء اي النظر ان كان الى محاكات في الواقع من حيث هو حاصل فيه فهو
نظر المعبر وان كان الى محاكات ما في ذات الرائي من حيث هو حاصل فيها فهو
نظر الطبيب كان الاستدلال على الاول الطرد او ذلك لان الاستدلال ان كان بالنظر
الى المحكي عنه فهو طرد وان كان بالنظر الى الحكاية فهو انه في علائه فقط وهو ظاهر
قوله فربما حاكته اي ربما حاكت تلك الامور كما بغير ما شانها الخ ولذلك لا عبرة كان
رؤيا السوداوي لحمل معتبرا المحبة لكونه محروما ومبتلى عنده بهم ورؤيا تخيير البلبل ولهس معتبرا
بالمحبة ورؤيا الغد الان اسوء حل معتبر بسفوه ورؤيا الف بسر الالف الوصل
معتبر بالوجه قوله فان الصدق اي بيان المناسبة بين الشيء وضده بانها كان

يجتمعان في القوة التي بها الاحساس هو الحس المشترك لقد انتقل من احدهما
الى الآخر ويطلق اللفظ الموضوع لاحدهما على الآخر ولا يخفى ان هذه المناسبة
ليست مخصصة بهما لحصول الصور الاخر غير الضد في الحس المشترك في الاكثر ومن المعلوم
ان ما هو سبب للانتقال من احدهما الى الآخر وسبب الحكاية باحدهما عن الآخر له
خصوصية بهما ليست تلك الخصوصية في غيرهما ولا بعد ان يقال لكل من الضدين
نسبة بعد الى الآخر ليست هذه النسبة في غيرهما وهي سبب للانتقال ومثله
الحكاية ثم المراد بالضد اعم مما يستلزمه فان البكاء مستلزم للغم وهو ضد الفرح
والموت مستلزم لعدم الحيوة وهو ضد طول العمر **قوله** وانت خبير بانه لا يخفى
ان لكل طائفة من المحسوسات كالمسموعات والمبصرات قوة كالسامعة والباصرة
مستندة ادراكها اليها لا الى غيرها ثم بعد تعلق الحواس الظاهرة بصور مناسبة
تعبر عنها بالصور فتستند ادراك تلك الصور الى قوة مخصوصة فينبغي ان لا تستند
غيرها من المعاني الجزئية اليها بل الى قوة اخرى هي الوهمية **قوله** ويمكن ان يقال
لكن اليمكن ان لكل طائفة من المدركات ينبغي ان يكون لادراكها قوة مخصوصة
ثم بمعونة الحدس الصائب **قوله** فان قلت الحاكم هو العقل الخ والقوى المدرك
هو العقل دون الوهم ومنازعته للعقل انما يكون لو كان مدركا لها وتفصيله
ان المنازعة تقتضي ان يكون كل من المتنازعين منازعا ومنازعا وكل من
المنازعة والمنازعة يقتضي ان يكون صاحبه مدركا وحاكما **قوله** فانه قال الخ
كما ان لعدد البدن مراتب في الضعف كذا الغذاء الروح مراتب في التجرد وسقوط
منها الغواشي المادية كمرتبة الحس ومرتبة الوهم والى المرتبة العقل والاحاطة

التجرد

التجرد وسقوط الغواشي في هذه المراتب يمتنع الاشتراك في المرتبة الاولى
على وجه الاجتماع والبدلية جميعا وفي المرتبة الثانية على وجه الاجتماع فقط
ولا يمتنع الاشتراك في المرتبة الثالثة لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية
وهو مناط الكلية وقد فصلت ذلك في حواشينا على شرح المواقف ثم الحاكم
الخيالي هي المتخيلة في الصور الخيالية والحاكم الوهمي هي الوهمية في المعاني الجزئية
بتوسط المتخيلة ولذا اعبر عن حكمها تارة بالحكم الوهمي وتارة بالحكم التخيلي **قوله**
فاذا علم الخ ورايتها ما لا اشعر بالذات لا اشعر بالغير فضلا عن ان يصدق بحال
من احواله كما تشهد له الضرورة **قوله** مثل الخ وذلك لانها مجازات واستعارات
فيها مسامحة عن الحقائق وهو ظاهر لمن نظر في العلوم الادبية ثم ذلك مبني على ما ذهب
اليه المحققون من ان التغاير بين التصور والتصديق بحسب الذات لا بحسب
المتعلق وان اجزاء القضية ثلثة لا اربعة وقد فصلناه في حاشية التهذيب
قوله فمنازعة الوهم العقل الخ فالمشهور التغاير بين المتنازعين تغاير اعتبار
وهو كاف في صدق المنازع والمنازع كما انه كاف في صدق المعالج والمعالج
اذا عالجت النفس انها الا ان المنازعة الحقيقية يقتضي ان يكون كل من
المتنازعين حكم وصل الى حد الظن واليقين فان غير الواصل اليهما من قبيل التصور
ولا منافات بين التصورات وبينها وبين التصديقات والمنازعة ههنا مطلقا
ليست كذلك لان الاحكام الوهمية بعضها تخييل غير واصل الى حد الظن واليقين
كما في المغالطة وبعضها حكم واصل الى احدهما كما في الامور الغير المحسوسة فالمنازعة
ههنا ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل عموم المجاز كما ان اسنادها الى الوهم مجاز

عقلي ولا يتوهم ان كلام الشيخ يدل على انحصار الاحكام الوهمية في التخيلات الغير
الواصلة الى حد الظن واليقين لان ما يفهم من كلامه ان الحكم الذي يحصل بالوهم
هو الحكم الحاصل للانسان في القضايا الشعرية بل كلامه صريح في ان الغلط يقع في الحكم
الوهمي ولا شك ان الغلط يقع في التصديقات لا في التصورات ومن المعلوم
ان الاعتقادات الباطلة احكام وهمية وهي واصلة الى حد الظن بل الى
اليقين وفي الحديث النبوي صلعم كل مولود يولد على فطرة الاسلام الا ان ابواه يهودانه
او ينصرانه او يمجسانه اشارة الى ذلك ثم بعد التحقيق يظهر لك ان الكواذب
باسرها فيها احكام مداخلة الوهم وليست فيها احكام عقلية خالصة
ويدخل الاشكال المشهور الذي استصعبه الجمهور وهو ان الذهول والنسيان
اي زوال الصورة عن المدركة وزوالها عن المدركة والخزانة معا يتحققان في
صوادق المعقولات وكواذبها فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال لانه
خزانة المعقولات كما ان الخيال خزانة المحسوسات والحافظة خزانة الموهومات
ولا حاجة في جوابه الى ما قال الشيخ في رسالته وحواشيه ان شان العقل
الفعال في خزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا
مع الكواذب الحفظ فقط لبراءته عن الشرور التي هي من توابع المادة مع ان
ما قال لا يدفع الاشكال لان الكلام في ان الذهول والنسيان الواقعان في التصديقات
من حيث هي تصديقات ... في هذا المقام ووقع وسواس الاوهام **قوله** لتوسط
الكيفيات المحسوسة القائمة به اما بلا واسطة او بواسطة في العروض او بواسطة في
الثبوت لان الالوان القائمة بالسطح محسوسة بواسطة الضوء وبواسطة في

الثبوت

الثبوت كما اشرنا اليه سابقا والمقصود ان مدار اثبات الحواس عندهم على
الحس وهو لا يتعلق بهذه الامور حقيقة فلا يرد ان ما ذكره يلزم عليهم لانهم
قائلون بالمحسوس بالعرض وينكرون ما ليس بمحسوس مطلق **قوله** اي تخته فتشر
السمك به لان السمك يطلق على البعد الآخذ من الاسفل الى الفوق والمراد
ههنا الثخن مطلقا سواء اخذ من الاسفل الى الفوق ومن الفوق الى الاسفل
قوله ونسبتها الى الوهم اه يعني كما ان الخيال خزانة الصور التي حصلت من الحس
المشترك كذا هذه القوة خزانة المعاني الجزئية الحاصلة من الوهم وكما ان الفرق
بين الذهول والنسيان في الصور يدل على وجود الخيال كما سبق كذا الفرق
بينهما في المعاني يدل على وجود هذه القوة ولعلك مستمسك على وجود عقل فعال
فان الذهول والنسيان كما يجريان في الجزئيات يجريان في الكليات فلا بد لها
من خزانة وهي ليست النفس وقواها وهو ظ فيكون في العقل المفارق فان النفس
الناطقة لما كانت خزائن الخيال والحافظة والعقل المفارق فان قلت يكفي
للصور والمعاني خزانة واحدة قلت ما مر من الفرق يدل على ان لهما
خزانتين كما يدل على ان لهما مدركتين فتعرف **قوله** فان بقي محفوظا في
كل من هذين الشقين زوال الصورة عن المدركة وحدوثها فيها ثانيا لا بعينها
لاستحالة اعادة المعدوم بعينه الا ان في الاول ذهولا وبقاء الصورة في الخزانة
وفي الثاني نسيانا وزوالها عنها وفي الاول حدوث الصورة بعد الحركة الفكرية
وفي الثاني حدوثها بالحركة الفكرية ويفهم من كلام الشيخ الرئيس ان احداث
الصورة في الاول يسمى بالتذكر وفي الثاني لا يسمى به فتذكر فلو قال في الاول التذكر

التشدد التذكر لكان اولى قال في الشفاء الا ان التذكر قد يوجد في سائر الحيوانات واما
التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلا يوجد على ما اظن الا في الانسان
وذلك لان الاستدلال على ان شيئا كان فغاب انما يكون بالقوة النطقية
وان كان لغير النطقية فعسى ان يكون للوهم المزين بالنطق ثم الذكر والتذكر كلاهما
لاستحضار المعاني بل يجريان في الصور ايضا الا ان الاعتماد في ذكر الصور وتفصيل
فتدبر **قوله** كان هذه الامور التي هي انما قال ذلك لان هذه المعاني اوصاف جزئية
ومنتزعة اما اولا او ثانيا هو الوجه والى اخره **قوله** ونحن نعلم ان التفصيل
يمكن ان يتحقق لادراك الشيء وادراكه بالوهم لكن خصوصية كونه مسبوقا بالحفظ
من الحافظة لذا نسب ذلك الادراك الى الاسترجاع والتذكر الى ما دون الوهم
وبالجملة الادراك الشيء من حيث هو ادراك منسوب الى الوهم ومن حيث
هو ادراك شيء منسوب الى الحافظة **قوله** اذ ادركت خزانتها الجواهر المفارقة
هو خزانة لها لا بان ثبت صورة عقلية فيه بعد ثبوتها في العاقلة ربما يحو
تلك الصورة على قياس خزانة المحسوسات والموهومات بل بان ثبت علاقة بينه
وبين النفس في صورة عقلية قد ترتفع هذه العلاقة بينهما ولعل هذه العلاقة هي
افاضة الكيفية العقلية كافاضة الشمس للضوء فافهم **قوله** يعني ان لا يكون قال
اهل اللغة الاصل في لفظ الخصوص ما يصح منه ان يستعمل بالباء وادخال الباء على
المقصور عليه كما يقال خص المال بزيد وقد شاع في الاستعمال دخولها على المقصود
كما في قوله يختص برحمته من يشاء فيبتنى الوجه الاول على الاول ويبتنى الوجه الثاني
على الثاني **قوله** على المعنى المشهور قد عرفت مما نقلنا ان المشهور ادخال الباء

على المقصود

على المقصود لا المقصور عليه فلعل مراده بالمعنى المشهور هو الاصل فالاحتمالات اربعة
والاحتمالان المتوافقان في المشهور والاصل متوافقان في المعنى والاحتمالان
المتخالفان فيهما متوافقان فيه فينبغي حمل القولين على احد الاحتمالين **قوله**
وعلى الوجهين يشكل الخ لا يشكل لان المراد باختصاص الموضع كما يشاهد صاحبه
بعده وسلطانه **قوله** واعلم ان الحاصل نظر الطبيب مقصور على حفظ المزاج
واصلاح اختلاله بهما تحصلان بمعرفة مصادر افعال القوى الاخر غير الوهم
فانه وان كان اصلا ومبدأ الكن مصادر افعاله هي سوء مزاج العضو
بواسطة مصادر افعالها فلا حاجة للطبيب في اصلاح مزاج العضو الى معرفة
فطريق التجربة الطبية لا يسمى في اثبات الواهمة من طريق اخر فيه **قوله** فان
الخيال والواهمة الخ هذه الوحدة تحتمل الوحدة الحقيقية والاعتبارية معا وتحتمل
الوحدة الحقيقية فقط وكذا الجنسية للتعليلية وتحتمل التقييدية لكن قول المص
في المطارحات يدل على ان الوحدة بحسب الحقيقة فقط والجنسية جنسية تقييدية
حيث قال وما احتج به بعض المتاخرين ان لنا قوة هي مرسيط لا يصح ان يصدر
عنه افعال مختلفة كانه انما يصح في الامور المجردة وربما سلم المفضلون ان القوة
الواحدة من حيث بساطتها لا تقتضي الا شيئا واحدا الا ان القوى البدنية
لها تركيب مع المواد والاعضاء وتصرفات النفس وغيرها فيجوز ان يحصل
بتوسط امور اخر احكام ثم ذهب الى سلب القوة الباطنة ولم يجعلها قوة
واحدة او قوتين فكان وجه ان التغاير الحقيقي بين الحس المشترك والحافظ
وبين القوى الاخر بحسب الذات وبحسب التعلق ظ لا ستره فيه **قوله** فان الحس

الاخيرين م

المشترك لما قد سبقت الاشارة الى ان مدركات الحواس الظاهرة من حيث
تأديتها الى الحس المشترك بعد صدور احساسه ان ادراكها الحس لا على نحو المشاهدة
قوله فان احتمال الخ يعنى ان الكبراه يدل على صعوبة الاثبات لا على امتناعه قوله كيف
وفعل بعضها الخ فيه انه يلزم صعوبته لو توقف فعل بعضها مطلقا على فعل الغير لكنه غير
مسلم فلا يلزم صعوبته فتامل قوله والكل انطباع الصورة الخ لقائل ان يقول المراد
بالانطباع حصول المدرك للمدرك و ربطه به حصولا خاصا و ربطا خاصا وليس المراد
منه انطباعا حقيقيا يستدعى مساواة المنطبع والمنطبع فيه بحسب المقدار والمراد بالانطباع ق
الاتحاد بالذات وليس المراد منه انطباقا حقيقيا يستدعى مساوات المنطبق
والمنطبق عليه بحسب المقدار كيف والصغر والكبر من احكام الوجود الخارجى واما الحاصل
فى الحواس موجود ذهنى فليتامل قوله ادراك مقدار المرئى الخ ولان المدرك بالذات
هو الصورة الحاصلة لا العين الخارجى فكيف يستدل بها عليه فافهم قوله لاختلاف
الخ لا يقال يجوز ان يكون المقابلة المخصوصة شرطا للانطباع المخصوص فيختلف
الانطباع المخصوص باختلاف المقابلة لان انطباع الصور المختلفة فى محل واحد فى
زمان واحد محال بالضرورة ولو باعتبار شروط المختلفة فتوقف قوله بل هى موجودة
فى عالم آخر الخ صحح ارباب الكشف والشهود من الصوفية والاشراقيين اتفقوا
على وجود هذا العالم فعند الصوفية هو برزخ بين عالم الاجسام وعالم الارواح
وسموه بعالم المثال والخيال المنفصل وارض الحقيقة وبنوا على ذلك امر المعراج و
النبوة وشهوده عليه السلام الانبياء فى السموات وعند الاشراقيين هو وسط
بين المجردات والماديات الكثيفة وسموه بالاقليم الثامن والمثل المعلقة وعالم

الاشباح

الاشباح وبنوا عليه المعاد الجسمانى قالوا البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس
حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ و
يتالم باللذات والآلام الجسمانية واتفقوا على انه عالم نسبة العالم الحسى اليه
نسبة الحلقة الملقاة الى الصحراء وقالوا انه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة
افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات الافلاك واشراقات
العالم العقلى قوله والكل الحفاظ الخ وجه الانكار مبنى على انه فى حالة الذهول دون
النسيان وانه لا يحتاج الى الصور الخيالية والكل فى كل منهما محال قوله وحقيقة
الادراك عنده الخ انت تعلم ان المقر المنكر للانطباع الصور والمعانى فى الحواس
وقال بانطباعها فى عالم المثال او فى النفوس المنطبعة الفلكية كما سبق فلو
كان الادراك اضافة بين النفس وبين المدرك الذى هو فى الخارج عنها و عن
الآلة يلزم ان تنتفى اضافته لانتفاء الاضافة بانتفاء احد الطرفين مع ان
الضرورة الحكم بان العلم لا ينتفى بانتفاء المعلوم الذى هو فى الخارج عن العالم فان قلت
دعوى الضرورة ههنا من قبيل ان يكون الزمان مقدار الحركة الفلكية الاعظم
بالضرورة فان لكل احد الحكم بان بعض الحوادث مقدم على البعض بالزمان وان
فرض ان لا يكون فلك وحركته وهذا الدعوى لا يسمع لان الفلك وحركته مما يتوقف
عليه الحوادث فعلى تقدير عدمهما لا يكون الحوادث فضلا عن التقدم والتاخر
بينهما وهذا الخارج عن المدرك ههنا مما يتوقف عليه وجوده فلو لم يكن المدرك لا يحصل
عن الادراك قلت الكلام بشيء الخارج عن المدرك بل فيما هو حاصل فيه وهو ليس
مما يتوقف عليه وجود المدرك والادراك بل الادراك يتوقف عليه قوله وصحت

لم يكن م

عن اعتقاد الملائمة اي الشهوة ههنا اعم من الميل الى غير شيء لا يحصل حصر الشوقية
الشهوية والغضبية وهو ما سمعت البحث الحقيق الفرق بينه وبين الحكم الجمالي
انه يتعلق بالامر البسيط والحكم الجمعي متعلق بالهيئة التركيبية قوله على وجه الغلبة
لا يخفى ان اخذ هذا القيد لا يحصر القوة الشوقية في الشهوية والغضبية لان
الميل الى دفع ما لا يلائم لا على وجه الغلبة يخرج عنهما لانا نقول هذا الميل يرجع
الى الميل الى جلب المقابل له والقصد ما يتعلق بجلبه كما نبه في المصادر بالتسخين البدنية
من الحرارة والبرودة وغيرهما قوله وهو خلاف ما في القانون الخ وذلك
لانه جعل مبدأ الشوق في المطارحات القلب وفي القانون الدماغ حيث
جعل الدماغ مبدأ القوة المحركة الارادية التي قوة الشوق منها ويعمل ما في المطارحات
اقرب لان الدماغ بارد ومبدأ الشهوة والغضب ينبغي ان يكون حارا لكن
الحكم به الجدين ثم وفق بينهما بان المراد بما في القانون من المبدأ مطلق المبدأ
وان كان بعيدا ومن المحرك الحركة الارادية مجموعهما من حيث هو مجموع ومن
المبدأ مبدأ نهما المشترك بينهما يلزم خروج القوة الشوقية من القوى الثلث
وهو قصور في البيان فتأمل قوله واعلم ان لم ان مثل بعض الى نقدها
لان الشهوة والغضب ميلان متباينان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين
نظرا الى الصميم وعبارة المصنف في المطارحات ظاهر ما يدل عليه حيث قال
والشوقية تنقسم الى شهوانية وغضبية بل عبارة هذه الرسالة فان الظاهر
من الشقين تغايرهما قوله اعلم ان الحركة الاختيارية اي الحركة الاختيارية
مبدأها ثمنه او اربعة والسكون الاختياري مبدأه اثنان او ثلثة قوله اي

الخيال

الخيال اي الحكمة ادراك الاشارات والمراد بالخيال الحس واطلاق الخيال عليه شائع وهو
في الصور الجزئية والوهم في المعاني الجزئية والمراد بالعقل العملي النفس من حيث تعلقها
للصناعات الجزئية ومصدر الاعمال عنها كما ان العقل النظري هي من حيث ادراكها
للكليات والحكم منها بالنسبة الايجابية والسلبية فان قلت قد يترتب الفعل
على ادراك منفعة او مضرة ما ومدركها النفس بتوسط الخيال والوهم لا عقلها
في المنافع والمضار الكثيرة قلت هي فرد منتشر ومدركها هي النفس بتوسط
الآلة لانها منطبقة على الكثيرة على وجه البدلية ومناط الكلية الانطباق على
الكثيرة على وجه الاجتماع كما فصلناه في حاشية حاشية التهذيب وحاشية
شرح المواقف قوله متوقف على تصور العقل عبر عن الحركة بالفعل لان الحركة معلومة
لا من حيث انها حركة بل من حيث انها فعل وهو اعم من الحركة والدفعة فتأمل
قوله وما هو في حكم التصديق اي الحكم الجمعي والوهم والحق ان الحكم لا بد منه في الفعل
الاختياري هو ملاحظة غايته سواء كانت الملاحظة ملاحظة صريحة كما في
الافعال التي يميل عن نزر الى غايتها وملاحظة مع التصديق وما في حكمه كما في
غيرها ثم الغاية قد يكون منتهى الحركة كالوصول الى مقام وقد يكون غيره كلقاء
حبيب فانه قد يكون نفس الحركة وقد يكون ملاحظة اخرى للفعل لا ملاحظة امر آخر
غير الفعل قال الشيخ الرئيس في التعليقات الغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون
لفعل ما لعا مثلا المشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية قوله المشتمل الارادة
والكراهة هكذا في شرح الاشارات وغيره وفيه نظر لان الارادة الفعل معناه
الكراهة ضده وذلك مستلزمة لها دفع الضرر كما نبه بالوجدان كيف

وما لابد منه في الفعل مع العزم عليه هو الاول ومن ثمة قال الا ان نفى عن
الارادة ما بالكراهة اشارة الى ان الارادة على قسمين ارادة لجلب النفع وارادة
لدفع الضرر **قوله** فوقهما من الشوق والارادة لا حاصل ان السائل والكف عنه فعلان
اختياريان وقد تحققت الارادة والشوق فيهما ولم يتحقق الشوق **قوله** عوض عليه
بانه يلزم منه ان لا يكون الشوق مبدا **قوله** واجاب شارح التجريد بان ترجيح
المبادي على الاغلب **قوله** انت خبير ان الاغلبية منافية المبدئية والاولى
في الجواب ان الفارق كانه ذهب الى ان الشوق ميل غير تام والعزم مجرد عن
واحد منها لخصوصية مبدا الحكم الطبيعي **قوله** وما قيل في الوقت ان الارادة لا تتعلق الا بفعل
والشوق يتعلق بما ليس بفعل ويجوز ان تكون الارادة شوقا على وجه الفعلية
وهو لا يتعلق بالفعل **قوله** وقد نازع فيه المصنف قال في المطارحات قالوا
الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى حتى يصير اجماعا فاثبت بعضهم قوة اجماعية
زائدة على القوة الشوقية وعلل بانه قد يكون شوق ولا اجماع وربما
منازع في ان الاجماع عنه قوة اخرى غير الشوقية بل يقول الاجماع هو كمال
الشوق وهذا يدل على ان النزاع وقع في اثبات القوتين مع الاتفاق على
ان العزم هو الشوق القوي وكلام الشيخ الرئيس في الوقت منهما يدل على خلافه
حيث قال في طبيعيات الشفاء والاجماع ليس هو شوق فقد يشتد الشوق
الى الشيء ولا يجمع الحركة اليه كما ان الجنس لعقوبة فلانية قال لي ما حصل وتحقيق
المقام انه ربما يحصل كمال الشوق والاشتياق الى شيء شوقا غريزيا ولا يحصل العزم
عليه فقصد الحركة اليه ليس هو من جنس الشوق ولعله لان بعد ملاحظة

الغاية

الغاية المترتبة على الفعل يحصل شوق وميل الى الغاية متعلق بها ومن البين ان
القوة المحركة لا تفعل بمجرد ذلك بل لا بد من معنى اخر متعلق بنفس الفعل وهو الاجماع
والعزم والارادة مثلا يحصل للعطشان بعد تخيل الماء شوق اليه ثم بعده
ثم يحصل له ارادة الفعل المخصوص هو شرب **قوله** كلام الشيخ الرئيس يدل عليه حيث قال
في التعليقات لكن اذا ارادة ما تشتاق اليه ما يكون لنا ملكة الارادة بعد ان تتصور الشيء
الملائم فيحصل عنه اي بعده ثم ينبعث منه ارادة اخرى او شهوة ثم تنبعث منها
ارادة اخرى يحصل بها الحركة اذا رجعنا الى وجداننا نجد حالة متعلقة بالفعل مغايرة
للحالة السابقة المتعلقة بالغاية فان اطلق عليها الشوق واطلق على الحالة السابقة
الارادة فلا مشاحة في العبارة **قوله** اما شيخ لي ولعله الحق الصحيح ولعل
قوله وليس نوعا اخر به استشهد ما ذهب اليه المحقق من ان الاشد والاضعف ليس
بينهما اختلاف نوعي وقد خالف فيه الشيخ **قوله** والعزم الميل الاختياري اي العزم
ميل اختياري فقد يقع في الانسان الروية فالطرف متعلق باتباع الروية
وهو ليس كليا فلا يتأتى العزم والارادة توجد في الحيوان وهو في الانسان
كثيرا اما لا مع الروية **قوله** ما يحصل عقيب الميل الطبيعي لعل الشارح انما لا يكون
الشوق سيما انه قد يحقق الفعل بالميل الاختياري مع عدم تحقق الميل الطبيعي **قوله**
انما العقل عقلا وربت الغاية قد عرفت انه قد يحصل الغاية فعلا
مغاير للحكم المخيلي **قوله** وبين حدهما الطبيعة كان المراد بالطبيعي ما يميل اليه الطبيعة
وان كان بغير الشعور والاصطلاح مساعد على ما يفهم من كلام الشيخ الرئيس في
اوائل الطبيعيات الشفاء **قوله** وان كان لا اختلاف له لوجب بل لوجب ان المراد

بكونهما نوعين مختلفين ان ليس التغاير بينهما بمجرد الشدة والضعف ولا شك انه حاصل
على التقدير ان يكون احدهما طبيعيا والآخر اختياريا قوله لانا نقول لا دليل على ثبوت
الشوق الخ لا يكفي الاحتمال ههنا ولكن نقول لان الكلام من جانب المعترض وهو
مدعي قوله انا اذا وجدنا شيئا لذيذا او كذا او ادركنا شيئا فيه مصلحة وجدنا فينا ميلا
اليه لا يعارضه ميل آخر الى الكف عنه لوسطه مصلحة اخرى او يعارضه الميل الآخر لعله
او لا لعله فالاحتمالات ههنا ستة ثم المراد بالميل ههنا اعم من الارادة فلا منافاة
بينه وبين ما ذكره سابقا فانه اراد بالشوق هنالك ما هو غير الارادة فتأمل ولا تغفل قوله
بل هو مستند الى هذا او ادراك الميل الطبيعي ناشيا عن الحكم الوهمي وربما او ادركنا ناشيا
عن العقل السانح فلذلك لا يخفى قوله ان الفعل قد يترتب على كل منهما ثبت تعلم ان شهوة
الطبيعة في الاكل شهوته وفي المفهوم المذكور لا يكفي بل وجب ان يكون معهما ميل
الاختياري كما نشهد به بالضرورة كيف والفعل فعل اختياري وكذا بالاكل الا شهية لها
لا تمتنع عنه او تمتنع الميل المتعلق بالمصلحة الى شيء عن ادراكه لا يكفي الا بدعوة من ميل
آخر متعلق بنفس الفعل وهو لازم عليه ضرورة ان الاختيار متعلق بنفس الفعل الا الاجبار
وقد ذكرنا في تحقيق هذا البحث كلاما خلاصته ان ما نريده سابقا مفعولا او فعلنا
فعلا اختياريا او ادركنا انه المترتب عليه اللذيذة بحسب الطبع او بحسب المصلحة
وجدنا ميلا الى الغاية مثلا غريزيا او غير غريزي فذلك الميل الاعم هو المسمى بالشوق
وهو من حيث العموم مبدأ لكن بشرط ان لا يكون معه ميل الى جانب المخالف
على وجه الغلبة دائما وربما لا شك انه لا يكفي في حصول الفعل الاختياري ما لم ينضم
معه آخر متعلق بنفس الفعل هو المسمى بالعزم والارادة والاجماع وبالجملة ههنا

بتعلق

كيفيات متغايرة بحسب الغايات او بحسب العوارض مبدؤها واحد او متعدد
وهي الميل الغريزي او غير الغريزي وهما متعلقان بالغاية والعزم وهو متعلق
بنفس الفعل وعلى ذلك ينبغي ان يحمل قولهم ان ارادة المعاصي لو اصر عليها دون
ميلها وكراهة الطاعات فسق ولو اصر عليها دون النفرة عنها وبالله التوفيق
ومنه الوصول الى التحقيق قوله وبالجملة فالفعل الخ هذا اصح في قسمي الشوق اعني
الميل الغريزي وغير الغريزي اذا كان احد الميلين الى جانب الآخر الى جانب
آخر وكان اطاعة القوة المحركة بعد اطاعة القوة الوهمية واما في الشوق الاعم
فلا يصح كما عرفت والتفصيل ان ههنا صورا كثيرة فانه يجوز ان يتعلق باحد المتقابلين
ميل غريزي او غير غريزي ولا يتعلق بالمقابل الآخر ميل لا غريزي ولا غير غريزي
وان يتعلق باحدهما ميل غريزي او غير غريزي وبالآخر ميل آخر غريزي او غير غريزي
وان يتعلق بكل منهما كل منهما كما نشهد به الوجدان ومبدأ الفعل الاختياري هو الميل
المطلق المسمى بالشوق بشرط ان لا يتعلق بالطرف المقابل ميل على وجه الغلبة او على
وجه التساوي قوله فمن لم يجعل العزم الخ فقد ظهر لك ان العزم غير الشوق متعلقه غير
متعلقه فمن ذهب الى انه غيره وجعل مبادئ الافعال الاختيارية اربعة اصاب
اصحاب الله ملهم الخير والصواب اليه المرجع والمآب قوله وهو جرم لطيف انما
عبر عنه بالجرم لان الجرم يطلق غالبا على الاجرام السماوية وهو مشابه لها في
لطافة سريانه في المجاري الضيقة على ما سيجيء وهو يدل على تولده من لطائف الاخلاط
اي من بخار لطيف يتولد منها واما اصعاده من القلب فلما سنذكره بقوله فانه
واما اختصاصه بالتجويف الايسر من القلب فلاختلاله لاختلال هذا التجويف واما

ما ذكره الشيخ في ذلك فهو يحتاج الى بيان المنافات من حدوث الغذاء ومنها ان
الروح قال شارح الاشراق الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من
القلب عملت فيه حرارته الا انه تشبه فينبعث عنه البخار سار با الى التجويف الايسر من
القلب فاذا عملت فيه حرارة الايسر صار روحا حيوانيا قوله اما متعلق به واما
متعلق بالكيمان ان كان قوله وينبث معطوفا على قوله حامل جميع القوى او على قوله
يتولد وعلى كل تقدير انما المراد بالبعدية بعدية زمانية فان البعض يشعر بان الروح
اولا ثم الروح يكتسب منها حالة نورانية ثم يصير حاملا للقوى ثم ينبث في البدن
او ينبث في البدن ثم يصير حاملا للقوى على اختلاف القولين فان اريد القوة الحيوانية
هذه الحالة فلا شك في وجودها والا فاثباتها اصعب من خرط القتاد والفلاسفة
لا يعتقدونها لعدم الاحتياج اليها ثم فيه اشارة الى ان للحيوانات نفوسا
مجردة كما هو مذهب الاوائل لان [illegible] سلطان نوره قوله
لكن قال في شرح القانون له قال الامام في المباحث المشرقية احتجوا عليه
بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة لامتزاج العناصر وهي ليست قوة الحس والحركة
اذ ليس فيه حس وحركة وليست قوة نامية كما لعارضه لانها بطلت وتقابلت
يقول ما وجد الفالج مانعا عن افعال قوة الحس والحركة وافعال القوة النامية
مع لقاء وار بعها وجوابه ان [illegible] بعض الطاقة نورية هي معدة لقبول
القوى ولا تحتاج الى قوة اخرى كما اشرنا اليه قوله سواء جعل المبدء الاول لهذه القوى
على ان الروح يتولد في القلب ثم ينبث في الاعضاء وان مزاجه لا يشار له
القوى بعض علة [illegible] الى ان عدم [illegible] المزاج وافاضة القوى في القلب

سامية
النامية

في الاعضاء

في الاعضاء فذهب الحكماء الى الاول والاطباء الى الثاني واثبت جميع ما احتجوا
مزاج الروح واختلاف قواه يستلزمان انفصاله واختلاف طبيعته ضرورة
ان اختلاف اللوازم مستلزم لاختلاف الملزومات فيلزم على الاطباء القول
بالكون وليس في الروح بعد انجذابه الى الاعضاء مع عدم الاحتياج اليه ثم الخلاف
في اثبات القوة الحيوانية ونفيها كانه مبني على هذا الخلاف فانه على قول الطبيب
لما كان في مبدء الخلقة منبثا به لم يمكن وصوله بنفسه الى الاعضاء المختلفة فلا
بد من قوة كائنة واسطة في وصوله اليها وعلى قول الحكيم لما كان في مبدء الخلقة
غير منبث به امكن وصوله اليها بنفسه لاختلاف مزاجه وطبيعته فلم يحتج في ايصاله
اليها الى امر اخر فتدبر قوله ورد عليه الشيخ في التلويحات بان مزاج الروح
حار ليحاصله ان الروح لكونه مبدء الحيوة يلزم ان يكون بحسب الطبع حارا
ولكونه متولدا من البخار اللطيف يلزم ان يكون العضو الذي هو يتولد منه كثير
الحرارة والدماغ ليس كذلك فلا يمكن تولده منه وهذا يدل على ان الروح مطلقا
سواء تعلق بالعضو الحار او البارد حار بالطبع وان كان باردا بحسب
العضو البارد فلا يمكن ان يتولد في ذلك العضو فقط منه ولهذا الطب ضعيف جدا
ضعف الله عامة الاطباء فتامل قوله وهذا الروح له توضيحه ان السماوات
لطيفة وشفافة وخالية عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فلكل جسم يكون
لطيفا وشفافا ويكون الكيفيات الاربع فيه معدومة او بمنزلة المعدومة لضعفها
كان مشابها لها ولا شك ان الروح كذلك فانه لطيف وشفاف وهذه
الكيفيات الاربع لقربه من الاعتدال الحقيقي فيه معدومة او بمنزلة المعدومة

خذ هذا المقال ودع ما قيل ويقال قوله لمناسبتها للمبدأ والخالي عنها اي من المناسبة
بنفس الناطقة الخالية عنها فان المفيض الجواد جل شانه وعظم برهانه يفيض
على المستفيض ما يناسبه قوله من ههنا يعلم ان للاجرام السماوية كلها افلاكها و
كواكبها نفوسا مجردة وليست بمنطبعة كما زعمه جمهور المشائين و ايضا يعلم ان
النفس الناطقة من حيث هي بحسب اختلاف الروح في اللطافة والشفافية و
الاعتدال مختلفة في الكاملية والنقصان كما ذهب اليه الاشراقيون و ان
روح الحيوان ليس كروح الانسان في اللطافة والشفافية والاعتدال
اوله روح كروحه وله نفس ناطقة كما ذهب اليه الاوائل قوله اذ هو متعلق
الاولى النفس متعلقة بالروح اولا وبالذات وبالزمان ثم متعلق بسائر البدن
بواسطة واسطة في الثبوت قوله وهو الموت اي احد قسمي الموت وهو
الموت بالاجل المسمى فان القسم الآخر هو الموت بالاجل المقدر يكون من
خارج كالقتل قوله يسمى به لكونه اي الوجه الاول بالنظر الى الحيوان بمعنى الوصف
وان كان بالنظر اليه بمعنى الاسم ويمكن ان نقول بالنظر الى المعنى الاسمي ان الحيوان
حيوان بهذا الروح وكانه مبدء فصله قوله غير الروح الالهي سماه به لتجرده او
لقوله تعالى نفخت فيه من روحي او لذكرها في الوحي الالهي قوله كقول بعض تابعي
مذهب المحققين ان النفس حادثة عند حدوث البدن ولهذا قال الامام الغزالي
قدس سره في رسالة المضنون على غير اهلها ان المراد بالارواح ارواح الاناسي
وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسي والسماوات والكواكب والنار
والهواء والماء والارض لكن نقول في تاويل الحديث المراد بالارواح

الارواح

الارواح الانسانية وبالاجساد الابدان الانسانية على طريق مقابلة
الجمع بالجمع ولعله يمثل التقدم الشرفي بالتقدم الزماني وعبر عن زمان الطول
بالفي عام قوله من نور شمس تعالى اشارة الى ان اتحادها كالاقتباس لا كنسبة
جرم الشمس الى ضوئها كما هو عند عامة المشائين ولا كنسبة الابن الى الاب كما
هو زعم جمهور المتكلمين ولعله قريب مما ذهب اليه الصوفية من الاتحاد وهو ظهور
الحق سبحانه في المظاهر ثم غروبها الى افقه لعله عبارة عن خلوصها عن الكدورات
المادية البدنية ورجوعها الى التجرد المحض الاصلي ودخولها في الملاء الاعلى قال الله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي
جنتي قوله وهي متحدة في الحقيقة اي الافتراق والاختلاف على النحوين اما بالذات
اما يكون بنفس الماهية او بجزئها او بالعوارض والتمامية والنقصانية
لكون التام والناقص متحدين في الحقيقة النوعية مختلفين بتماميتها ونقصانها
في حد الذات ففي الثلثة الاول اتفاق للاشراقيين والمشائين وفي الاخير
خلاف فاثبته الاشراقيون ونفاه المشاؤن ولكن نقول في هذا المقام
ان التام والناقص في كل مرتبة كمال بحيث يمكن في نفسه الاشتراك بين كثيرين
كالسواد والبياض فان لكل مرتبة منهما حدا وحدا ومحلا ويكون ههنا ذاتي مشترك
بينه وبين ما في المرتبة الاخرى وذاتي آخر مشترك بين افراده فقط ولا شك
ان الاول اعم من الثاني فيكون الاول جنسا والثاني فصلا فعليك بالتأمل
التام وستعرف لك زيادة تحقيق في هذا المقام قوله نوعها اي هذا النوع الكلية
لطيفة النفس من حيث هي وفي افرادها وعلى كل تقدير هو به يعرف السفسطة قوله

ان الله تعالى منزه عن الاحتياج ومن المعلوم ان الكلي الطبيعي محتاج الى الفرد وكل
نفس محتاج الى البدن قوله والتنبيه الذي اورده المحقق يحتمل لكل التقديرين فان
الطبيعة والفرد يتصفان بالوحدة والكثرة الآن المتصف بهما بالذات الفرد
وبالعرض الطبيعة قوله واشار الى دليل تلك المقدمة اي التنبيه عليها في العلم
بعد وما يعبر عنه بانا وانت ضروري حاصل من غير كسب قوله واورد عليه
النقض من الامور واحد بعد والنفس في ارادة من حيث لا يدري فان كون ادراك
البعض مشروطا بآلات وادراك البعض الآخر مشروطا بآلات اخرى لا يقتضي
من غير تعدد في المدرك ضرورة ان التغاير في المدرك والآلة وادراكه
لا يقتضي التعدد في المدرك قوله اقول اذا ارجعت النفس الكلي اي ذات الجهة النفس
في الكل المجتمع في زمان واحد كما هو المفروض كان جميع الآلات لذات واحدة
زمان واحد الا فما يلزم منه ان يكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع
الآلات في زمان واحد او ازمنة متعاقبة وبطلانه موقوف على ابطال التناسخ
قوله يكون المقيد له المقيد على نحوين الاول ان يكون القيد خارجا والتقييد
حيث هو تقييد داخلا وهو الحصة والثاني ان يكون القيد والتقييد خارجين
له الفرد وكلاهما امران اعتباريان لدخول التقييد الذي هو امر اعتباري
فالمقيد من حيث هو مقيد او كان امرا اعتباريا لكون المدرك في ذاته لا من
هذه الحيثية لا ذاته من هذه الحيثية ضرورة ان الادراك من انواع الوجود الخارجي
قوله وما نقل عن بعض الصوفية كما قال بعضهم النفوس الجزئية انما هي من شؤونات
النفس الكلي الكامل كما قالوا في وحدة الوجود ان ليس الموجود الا الوجود البحت

جل شانه

جل شأنه والعالم شئوناته وتجلياته قال العارف الجامي قدس سره السامي
مجموعه كون را بقانون سبق كرديم تصفح ورقا بعد ورق حقا كه نديديم ونخوانديم
در و جز ذات حق وشئون ذاتيه حق قوله لكن هذا موقوف لكن ما اشرنا
اليه ان كل نفس محتاج الى البدن ومتعلق به وما ليس كذلك فليس بنفس ومتوقف
على هذه المقدمة تعيين الاثبات اي مقدمة اتحاد النفوس في الماهية ولا على
امكان الكثرة في كل ماهية على تقدير اختلافها قال بعض الاعلام قوله عليه السلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلعم الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى اختلاف النفوس
في الماهية وقال الامام الرازي هو المذهب المختار عندنا الا ان ما ذكره تتمة
التنبيه الذي اورده المحقق وما اشرنا اليه تنبيه مستقل قوله الا الآلة كانه قال
هذه العبارة تفضيحه عقلا وشرعا على زعم ان الناس المتوهمين اوردوا بعض
المبادر ومن كان بعظمة اعظم من تعظيم غيره ممن عظم قوله كما هو شأن النفوس
سواء كانت النفوس متحدة في الماهية او مختلفة فيها قوله كيف لا اشار به
تنبيهين الاول كالانه والثاني كالثاني قوله لان التجزي والانقسام لا بالتجزي
والانقسام الى الاجزاء التحليلية المقدارية من خواص الجسم والجسماني فالمقدار
اولا وبالذات وبتوسطه للجسم والجسماني وبتوسطه في الفرد ومن صرح به الشيخ الرئيس
في التعليقات قوله لان الخصم له ذلك لانه توهم انفصال النفس عنه سبحانه
كما يتوهم العوام في ضوء الشمس والسراج والانفصال انما هو في الجزء التحليلي وتعينه
عن الواجب ليس كونه منفصلا في الجزء اما التحليلي وهو مخصوص بالمقدار وما معه

او تركيبي وهو اما ذهني وهو الجنس والفصل لي حجره وهو اما عددي وهو الوحدة
من حيث هو واحد او معنوي وهو المادة والصورة هذا وعسى ان يسلك للتفصيل
في موضع مستوفى قوله من قبيل الانقلابات لجواز ان تحرك نفسه لكن القول
على اي لست بين ان انفصال الجزء عن الكل يستلزم انعدام الكل وهو ههنا غير
معقول قوله فانها مما تكفي مطالب لكمال المناسبة بالمبادي العالية الحاصلة
فيه المطالب اكتسبت للتنبيه قوله لا قدمها على سبيل التناسخ لان قوله
بل هي حادثة مع البدن يدل على انه اراد بالقدم اعم من ان يكون مع البدن
وان يكون بدونه لانه يدل عليه لو كان مذكورا قبل الدليل متصلا به فلم
لا بعد الدليل منفصلا عنه قوله اي التجرد والمحض فسر القدس بالتجرد والمحض وقيد التجرد
بالمحض لان النفس حال التعلق بالبدن وان كانت مجردة عن النقائص المادية
لكن تجردها ليس تجردا محضا والنقائص عند المشائين من الهيولى الاولى
وهي في نفسها قوة محضة وعند الاشراقيين من الهيولى الثانية اي الصورة
الجسمية وهي في نفسها ظلمة وفسر الحيوة بالحيوة العقلية التي هي مبدأ الادراك
وغيره من الكمالات الكلية لان الحيوة الحسية التي هي مبدأ الحس والحركة
الارادية مختصة بالحيوان قوله اي البدن لكنه فسر عالم الموت بالبدن واراد
بالموت الطبيعي الذي هو عرض لما هو ضروري للبدن اذا فنى رطوبته وهو
الموت بالاجل المسمى واراد به مقابل الموت الاختياري الحاصل لاهل الكمال
حال الحيوة الحسية وفسر الظلمات بالنقائص التي منشأها انها ظلمة محضة وهو الهيولى
الاولى والثانية بالتعلق بالبدن تشخص واما التعلق بالبدن الكلي الذي هو تشاد

رتب النوع

رتب النوع عند الاشراقيين فذلك التعلق ليس جنسا والبدن الكلي ليس بمنزلة
المشترك فافهم قوله لا تفاوت في النوع ولوازمه لعل هذا الدليل مبني على انها متفقة
في الماهية وانه لا مانع القدر ان يكون مختلطة ليس لكل هيئة منها منحصرة في الفرد قوله
اي بعد قطع التعلق عن البدن فسر لها البدن بذلك مع ان النظر الى قبول الشك
يقتضي ان يفسر بعد التعلق بالبدن لان تعين النفس حين التعلق ليس بالملكات المكتسبة
ضرورة انها ثابتة للاطفال والاجنة بل بالبدن من حيث انها مقابلة
لتلك الملكات ولعل ذلك يرجع الى ان تعين النفس باحد الامرين من الهيئة
المكتسبة واستعدادها لا على التعيين والا يلزم ان لا يكون النفس حين تعلق
بالبدن وبعد قطع التعلق عنه واحدا بالشخص وهذا اشد فيما نقل عنه في الحق
ان حلول الشئ في الشئ فرع تميز المحل فلا يكون تشخص النفس بالهيئات المكتسبة
الحالة فيها وما نقل عنه ان الحق ان تشخص النفوس بعد تجردها بالانوار المجردة
مطلقا بالمرتبة المخصوصة بها من الشدة والضعف وهي لا تزيد على ذواتها
العينية الا بالاعتبار فمن وقف على ان مراتب الشدة والضعف لا تكاد تحصى في
الكثرة وقد عرفت ما اشرنا اليه سابقا مع ان ذلك يجري في تشخصها قبل
البدن ويتزلزل بنيان الدليل وحق الكلام في هذا المقام ان تشخص النفس
هو نحو وجودها الخاص الى حصل من التعلق بالبدن الخاص فان وجود الحقيقي هو
مبدأ الامتياز كما هو مصدر الاثار الا انه يستلزم القدر المشترك بين الهيئة
المكتسبة واستعدادها فهو من امارات التشخص الحقيقي ولوازمه فتامل
فانه دقيق بالتامل حقيق وبالله التوفيق قوله ان تلك الملكات بحدها

ربما يقال ان تلك الملكات من مقولات العرض فكيف يتحد بها وما ذكره الا
قلب الماهية ولك ان تقول انه يسمى بظهور الروحانية في الجسمانية من غير ان يصير
متحدة اخرى بهذا ولعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** وما الحمل فلا بد ان نقل عنه
في الحاشية ان الحمل لا ينحصر في الموضوع والمادة لجواز ان يكون مجرد في مجرد ولا نحو
انا نعلم بالضرورة ان نفسا قائمة بذاتها ليس لها محل بعد البدن فليس لها
محل قبله **قوله** او مع ذلك يتميز عن العقل اي مع ذلك الموقف يتميز عنه بان عن العقل
والا لا يبعض العقل المحتاج ان يحتاج المعية **قوله** وبالجملة تمايزها بعد انقطع الخ
ان اراد بالحلول الانتقاف به الانضمام فلا يلزم من ابطال الاول ابطال
الانضمامية ابطال الاول مطلقا وان اراد ما يشمل الانضمام الاختراعي فليس
فرعا لتعين الحمل بل مستلزما له فما نقل عن الشيخ في الحاشية انه اشار الى انه
المتن من القصور فان العوارض لا ينحصر في نفس الانفعال فلا يلزم من ابطاله
ابطال العوارض مطلقا لا يخلو عن قصور والصواب ان يقال لو كان تمايزها
بالعوارض ينقل الكلام الى تمايز العوارض فيلزم الدور او التسلسل فلا يكون
تمايزها بها فلم يتعرض له لكن وجه عدم التعرض انا نعلم بالضرورة ان كل هوية
شخصية تمتاز عن الغير بنفسه مع قطع النظر عما هو خارج عنه وما يقال كيف
والتشخص ليس الا في نفس التشخص ان كان التشخص خارجا عنه ومباينا له كما ان الوجود
ليس الا في نفس الموجود وان كان الموجود خارجا عنه ومباينا له وبالجملة تجويز
الغير ههنا خروج عن المبحث فان الكلام في التشخص الا في المتشخص **قوله** ولا يعقل
وهو اما فاعل او غاية لعل وجه حصر الغير فيهما انه لا بد من علاقة بين ما به الامتياز

وبين ما

وبين ما يمتاز وليست سوى العلاقات المذكورة علاقة الا بها يتبين العلاقتين
قوله بعد تسليم انه ماهية النوع وبعد تسليم انها على التقدير الاختلاف محمولة منها
ليست منحصرة في الفرد اذا كان المدعى تقدم كل منها او ليست متمايزة منحصرة
فيه لا اول الى ان المدعى اثبات حدوث كل منها **قوله** لكل ما له حد نوعي يعني لكل ما له
حد الذات النوعية فانما تختلف وتكثر بالعلل الخارجة عن الذات وهي المواد
وغيرها بيان ذلك ان لكل طبيعة نوعية اذا تكثرت فتكثرها اما لذاتها او
لاجزائها او للمحل او لما وعلى الاول يلزم تحقق الكثرة بدون الوحدة وعلى الثاني
يلزم من كثرة الحال كثرة المحل وهو غير معقول فتعين الثالث وهو المدعى
قوله اجاب عنه المحقق الطوسي بان المادة تقبل التكثر لذاتها لتكثرها في الاطراف
بان يعرض لا تكثر في الجزئيات بان يتعدد والكلام في تكثرها الذاتي لا التكثر
الاول يستلزم التكثر الثاني ولو تكثرا بالعرض فافهم واستقم **قوله** واما التعدد الا التشخص
العنصرية اي الحقيقة ان المادة العنصرية لها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى
ذاتها والتعدد والتشخص بالعرض مستندة الى اعراض تلحق لاستعدادات متعاقبة
وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها فان النوع الذي تعدد وتشخاصه
محتاج في تعدده الى تعدد المادة سواء كان تعددها بالذات او بالعرض
فللمادة العنصرية تعين بالذات مستند الى ذاتها وتعينات مستندة الى
العوارض اللاحقة لها وهذه التعينات منشأ التعينات الاشخاص الحالة
فيها كما ان التعين الاول منشأ التعينات العوارض اللاحقة لها وبهذا التحقيق
يندفع ما اورده الشيخ وبه يسقط ما اورده وهو ان العوارض المختلفة ان كان المحل

سوى ملك لاستدلال على نفي تعدد الواحد النوعي بالعوارض بلزوم الدور

الخ وههنا منع لزومها مامر اذ هذا الاحتمال قلت هذا لا يجري هناك لان منضم

عارض من حيث العموم الى الواحد النوعي لا يفيد التعيين اذ ضم الكلي الى الكلي

لا يفيد الجزئية بخلاف ضمه الى الهوية الشخصية فانه يجوز ان يفيد تعينا بالعرض

قوله لجواز ان يكون له استعداد شيء خصوص بعد خصوصية ذلك الشيء فلا يكون

سبب لخصوصه على ما حكم له النظر الصائب كيف والاستعداد امر اعتباري

انتزاعي كما هو التحقيق ليس بموجود في الخارج كما هو المشهور ثم لم اسند الاختلاف

الى مطلق العوارض المتعاقبة المتسلسلة لانهم اثبتوا هذا الشيء والاستعداد فقط

دون مطلق العارض قوله لا نوع لها او ينحصر نوعها في فرد وذلك بان يكون

تشخصها عينها او بعض ماهيتها تشخصها وانت تعلم ان كل عارض محتاج في

تشخصه الى معروضه لما تقرر ان الموضوع من المشخصات ولا شك ان الشيء لا يحتاج

فيما هو عينه او مقتضاه الى غيره فلا دخل في الجواب وكرنا باختيار الشق الثاني

قوله لانه ان بقيت بعد التعلق له الواحد المذكور في المتن واحد بشخص وزوال الوحدة

الشخصية مع بقائه غير معقول وان كان زوال وحدته الاتصالية مع بقائه

معقولا والانقسام ليس انقساما الى الجزئيات بل انقساما الى الاجزاء

الا ان الانقسام الى الاجزاء يستلزم انقسام الطبيعة الى الجزئيات في محل

التردد لان النفس اذا كانت قبل التعلق بالبدن واحدة شخصية بان يقتضي

ذاتها تشخصا خاصا فبعد تعلقها بالابدان اما ان تنقسم الى الاجزاء بازاء

الابدان بان يكون لكل جزء نفس تشخصه فيلزم ان يكون النفس جسمانية

سقم

عما نحن فيه وما نقل منه وهو الضم المذكور ليس بكثرة الحقيقة ضرورة ان الواحد قبل الضم وبعد الضم واحد لكنه اورد ذلك لتحصيل

التصور والكلام في تكثر الواحد النوعي وهو لا يتصور الا بان يكون ذلك في ذلك الواحد في محل يستكثر بكثرته سواء كان بكثرته بكثرة بالذات

كالاعراض المتماثلة الحاصلة في موضوعات متعددة والصور الجسمية الفلكية الحاصلة في مواد مختلفة او بكثرة بالعرض كالصور الجسمية العنصرية

الحاصلة في المادة المتحدة بالذات المتكثرة بالعرض للاعراض وصور يلحقها لاستعدادات متعاقبة والسر في ذلك ان وجود

الاعراض بعينه وجودها
والصور هو بعينه وجودها من البين بنفسه
في الموضوعات والمواد وهو بعينه وجوده وتقوله من حيث
التي تختلف باختلاف نحو الوجود والقصورات المادة
اليها لا دخل عن السابحة والقصورات الوحدة النوعية
ان المادة وحدة شخصية مبهمة شخصيتها بالوحدة النوعية
اصل تعدد وما له يحصل لها بواسطة الاحوال
التشخص لعدد بالعرض بهويات تعدد بما عارض بالذات
المادة مع عارض يحصل منهما فرد ومع عارض يحصل
منهما فرد اخر كما يدل عليه ظاهر العبارة فيلزم وحدة
الاعراض والجواهر المشخصة وغيرها من المفاسد بعدد
ثم ان يقسم هذا المقام ومن اسد تحصيل بعض الاوهام
قوله والقول بحاصله ان الانضمام الاحوال المختلفة الى
مع واحد غير قابل للقسمة لا يوجب تعدده فان كلا
منها لا يخالف ذلك الواحد بكونه واحدا النوعي بعد
بعد الانضمام شيء واحد كما كان قبله بخلاف الانضمام
الاحوال الى المادة فانها قابلة للقسمة بسبب المقدار
فانها وان لم تصر بعد الانضمام متعددة بالذات
لا يمتنع كون انضمام الاحوال اليها بالكلية لكثيرتها بعد
شعدده بالعرض بكون وحدتها شخصية بالوحدة النوعية
ولا شك ان اختلافها ولو كان العرض يوجب اختلاف
ما كان مركب منها ولكان هذا الوجه بالنظر الى
الخارج مع الاحوال او على احد
اللقاء وهو يتحصل من يرد الاحوال ويتحقق الانضمام و
الى ان كان من الوجه الاول اشد ... قوله فان تلك الهيولى
الى ... العوارض الى ...

لان الواحد الشخصي لا ينقسم الا الى اجزاء مقدارية او لا ينقسم الى الاجزاء
كلما ينقسم قبل التشقيق فيلزم ان يدرك كل جزء ما يدركه الآخر مع ان كل احد يعلم
بالضرورة انه مغاير للآخر والمقصود مما ذكره هذا الشق ظهور بطلانه او الاكتفاء بما مر
في ابطال توهم كون النفس واجب الوجود قوله اي ليس بجسم ولا جسماني اي جسم ولا جسماني
منسوب الى مفهوم الجسماني بان يكون فردا منه او جزء فرده او حالا في فرده قوله
هذا في الانقسام وهم اراد بالانقسام الوهمي ما يشمل الانقسام الفرضي فانهما
مشتركان في الحكم المذكور قوله والمقدار معد له اطلاق المعد ههنا تسامح لان
العلة المعدة متقدمة على المعلول وجودا او عدما وعدم المقدار ليس متقدما على الاتصاف
بالفعل بل هو متأخر عنه قوله القريب الذي هو العقل الفعال كما ذهب اهل التحقيق الى ان
الاتحاد من خواص الواجب تعالى وغيره ليس موجدا بل شروطا وآلات فلو كان واجب
حقيقة وهو الاقرب من كل قريب سيرد ذلك هذا التحقيق في موضع به يليق من
الله سبحانه التوفيق قوله اعلم كان فيه اشارة الى ان بين الجهة والمادة بالنظر
الى مفهوميهما تغايرا بالاعتبار وبالنظر الى ما صدق عليه في بعض المواد تغايرا بالاعتبار
وفي بعضها تغايرا بالذات لان التغاير بين القضية من حيث انها حاصلة في
الذهن وبينها لان هذه الجهة اعتبار في القضية المعقولة اذا عقلت مع كيفيته
فان كانت تلك الكيفية هي التي في نفسها فالتغاير بينهما اعتباري وللتحقيق ولذلك
فقط من ذلك ان مطابقة النسبة للواقع يكون باعتبار هذه الكيفيات ايضا
كما انها باعتبار نفس النسبة ايجابا وسلبا واعلم ان قدماء المنطقيين ذهبوا
الى ان المادة كيفية النسبة الايجابية فقط وكانهم نظروا الى ان السالبة

ليس ههنا

ليس ههنا نسبة سلبية سوى رفع النسبة الايجابية وهذا الرفع وان كان
لعدم مستقلا الا ان فيه النسبة الا انه من هذا القبيل في القضية من حيث انها
في الذهن لا في نفسها ومطابقتها وذلك لا يقتضي ان له وجود الموضوع
فتدبر قوله والمبحوث عنه اي المبحوث عنه ههنا كيفيات مخصوصة من حيث
خصوصياتها لا من حيث انها خصص الكيفيات المطلقة وفي المنطق كيفيات
مطلقة من حيث انها مطلقة ويجوز لك ان تقول المبحوث عنه ههنا كيفيات
مخصوصة من حيث خصوصياتها لا من حيث انها خصص الكيفيات المطلقة
وفي المنطق كيفيات مطلقة من حيث انها مطلقة ويجوز لك ان تقول المبحوث
عنه ههنا هذه الكيفيات من حيث انها مواد وفي المنطق من حيث انها جهات
والمصنف عبر عنها بالجهات فكأنه اشار الى ان ما بحث عنه ههنا وما بحث عنه
ههنا وما بحث عنه في المنطق متحد بالذات قوله لانه قصد له الظاهر انه قصد ان
المبحوث عنه ههنا هذه الكيفيات من حيث انها تنسب الى المجهول الذي
هو الوجود فاذا نسب الوجوب مثلا الى الوجود يقال واجب الوجود وان
شئت قلت بحث عنها من حيث انها احوال الوجود وهو موضوع هذا
العلم ومن المعلوم ان المعتبر في المسائل حمل المواطأة لا الاشتقاق قوله
يستلزم توقف المبدأ على المبدأ وذلك لان مفهوم المشتق يشتمل على شيئين
مفهوم المبدأ ومفهوم صيغة المشتق لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
لكل احد فاذا علم مفهوم المبدأ علم مفهوم المشتق وان جهل جهل فمعرفة
المشتق بالمشتق كان توقفه في الحقيقة توقف المبدأ على المبدأ قوله وربما ذهل

وهو شارح التجريد عن هذه النكتة وهي ان توقف ما صدق عليه مفهوم المشتق ليس لتوقف
مفهوم المشتق حقيقة بل بمعنى آخر حيث زعم ان المقدمة القائلة بان توقف المشتق
بالمشتق توقف للمبدأ بالمبدأ كلية اذ لو كان المراد ما صدق عليه المشتق ليس توقفه
توقف المبدأ بالمبدأ ولعلك تفطن من ذلك ان صدق المبدأ على المبدأ بالصدق العرضي
لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر بما يصدق له ذلك يستلزمه وقد
وهو عنه بعض الاعزة حيث قال في اوائل حاشيته على حاشية التهذيب المنطقي
الحمد قول خاص فيلزم ان يكون المقول محمودا لكونهما مفعوليهما لان القول يصدق
عليه على الحمد صدقا عرضيا فلا يلزم صدق المقول على ما يصدق عليه المحمود وقد ذكرنا
على ذلك في حواشينا على حاشية التهذيب **قوله** ونظائرها لا يخفى ان عبارة المصنف
تدل على حصر الجهات في هذه الثلث وعلى تقدير تخصيصه لكون منحصرة فيها الا ان
يراد الجهات المعتبرة **قوله** بالنظر الى ذاته متعلق بالمسلوب بالسلب لا يخفى
الحصر العقلي بل لا يحصل لانفصال الحقيقي بل يلزم ان يكون لا يوجد الممكن ولا عدم
فان الممكن الموجود واجب لغيره والممكن المعدوم ممتنع بالغير وح لاستحالة زوال ما
بالذات لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلا يكون موجودا ولا معدوما ثم النظر الى
الذات اعم من ان تقتضيها فان النظر اليها لا ينافي تقدمها كما في الذاتيات و
اللوازم المقتضية هنا سلب الاعم على وجه الاعم وعلى ذلك ينبغي ان يحمل قوله الذاتي
في الواجب والممتنع والا لاختل الحصر فلا وجه لتغيير الاسلوب بهذا الا التفنن و
تحقيقه هذا المقام ان الامكان سلب المقيد سلبا بسيطا لا السلب
المقيد سلبا ثابتا بعين ما في شرح المطالع اشارة الى هذا السلب حيث قال

عزوجل

عزوجل لكل شي هالك الا وجهه **قوله** فهو حصر مقطوع به اي الحصر الذي يحكم بقطعه
بمجرد ملاحظة الاطراف يسمى بالحصر العقلي وهو يقع في النفي والاثبات او ما في
حكمهما والحصر الذي يحكم العقل بقطعه لا لمجرد ملاحظة الاطراف بل مع مقدمة خارجة
يسمى بالحصر القطعي والمراد ان هذا الحصر مقطوع به بداهة وحصوله انما هو من
ليس بمبهم فان اطلق عليه الحصر العقلي لا بأس وذلك لان يجعل التقسيم المحصل اصلا في النفي
بان لو تقتضي ضرورة العدم فهو لا بشرط عدم مقارنته ضرورة الوجود ولو تقتضي ضرورة
الوجود فهو الواجب بشرط لا مقارنته ضرورة العدم وح يكون الحصر من قبيل الحصر
المسمى بالعقلي **قوله** لكان بعض الاقسام اه فيلزم تداخل الاقسام فلا يكون التقسيم
حقيقيا **قوله** ولا يلزم الانقلاب هو باطل بالضرورة كيف وزوال ما بالذات وحدوث
ما بالذات الآخر يستلزم زوال الذات وحدوث ذات اخرى بقاء الذات الاولى
وايضا لو جاز الانقلاب في القضية التي محمولها الوجود لجاز في سائر القضايا بالاتحاد
المورد والنسبة في جميعها فيرتفع الامتناع وعلى الحكم الحقيقي وبطل حكمه مطلقا **قوله** وان لا
اقتضاء لها سايقان احد الطرفين راجح والطرف الآخر مرجوح بالنظر الى ذات
الممكن على هذا التقدير فلو جاز ترجيح المرجوح بالنظر الى ذاته يلزم خلاف ما هو مقتضيها
ولكان ترجيح الراجح بالنظر اليه على سبيل الايجاب على سبيل الاولوية وبعد ما يقع
ان مرجوحية الآخر يستلزم استحالته لو كان على مرجوحيته واما اذا صار راجحا
فلا يلزم استحالته لكن يقرر ان زوال احد طرفي مرجوحية الطرف الآخر ممتنع
لو كان بسبب مقتضيا لها على سبيل الوجوب اما لو كان مقتضيا لها على سبيل
الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولوية اولوية الاولوية حتى ينقطع بالقطع

الاعتبار فرد العالم ليس بممتنع وقد سنح لي في سالف الزمان وليس على هذا المطلب
ان الممكن لا يستحيل الترجيح بلا مرجح لاحتياج في وجوده وعدمه الى علة وعلة العدم ليست
الا عدم علة الوجود وضرورة انتفاء الوجود وهذا انتفاء علته فلو طرأ الممكن كل من الوجود
والعدم ضروريا عند تحقق علته لا الممكن لكل منهما عند عدم علته فالوجود مثلا لو طرأ
عند تحقق علته لا الممكن العدم عند عدم علته التي هي عدم علة الوجود **قوله** وقد فرض
ممكنا لم يتعرض لنفي الاولوية الذاتية لان الدليل المذكور كما ينفي الاولوية الخارجية
ينفي الاولوية الذاتية اعلم ان في نفي الاولوية الذاتية مقامين الاول انها
في نفسها وان لم تكف ينافي وقوع الطرف الاولى لكن لنا ان نقول في المقام
الاول الممكن في نفسه نفي محض وسلب صرف وليس له في مرتبة ذاته وجود وثبوت
فكيف يكون بالنظر اليه من حيث هو احد الطرفين اولى ويحدس لك ان نقول
في المقام الثاني لو كفت الاولوية الذاتية في وقوع الطرف الاولى يلزم انقلاب الشيء
لنفسه وهو يستلزم الانقلاب ونفي الوجود او اعدام الشيء لنفسه وهو يستلزم سلب الشيء
عن نفسه فافهم **قوله** ممكن وقوع الطرف الاخر مع كونه مرجوحا وذلك لان مرجوحيته
الاخر لا تمنع جوازه بل تؤكده كيف ولو منعه يكون الراجح واجبا فيلزم خلاف
المفروض سواء كان الراجح والمرجوح نفس الطرفين او وقوع احدهما في وقت
ووقوعه في وقت اخر او دوامه ولا دوامه الا انه على التقدير الثاني الطرف
المرجوح او الراجح متبعضا فلا يرد ما اورد وانه يجوز ان يقتضي العلة رجحان الوقوع
في وقت على الوقوع في وقت اخر او رجحان دوام الوقوع على الوقوع في وقت
دون وقت كما انها تقتضي رجحان وقوع احد الطرفين على وقوع الطرف الاخر

قوله

قوله واقول لا يلزم لان الحقيقة ان الوجوب والامكان والامتناع انما هي بالنظر
الى نفس الوجود وخصوصية متعلقة وضرورة خصوصيته من خصوصياته لا تنافي
الامكان فانها ضرورة ما هو زائد عليه فلا ينافي اللاضرورة بل النظر الدقيق يحكم
بان تلك الخصوصية في الحقيقة وجودا او عدما من تتمة العلل مثلا فحينئذ الزمان
الوجود والمستمر يرجع الى ان الاستمرار شرط لوجوده او ان الاستمرار مانع له كيف
والممكن في نفسه من حيث هو ممكن نفي محض وليس بموجود فلا يتصور له اقتضاء
ثم ان قرار الدليل بان ترجيح المرجوح على الطرف الراجح من السبب الخاص في
الوقت الخاص ممكن او غير ممكن وعلى الاول يلزم امكان ترجيح المرجوح بلا مرجح
لاشتراك الطرفين في سبب الوقت وعلى الثاني يلزم خلاف الفرض ثم لا
يرد عليه ما اورد والا لان ترجيح العدم يرجع الى ترجيح الوجود اولا فيشمل العدم
ما اشتمل سلب تأثير الوجود فان كان المرجوح هو العدم يلزم الترجيح مع مرجح
لا الترجيح بلا مرجح وهو اول المبحث وان كان المرجوح هو الوجود يلزم ترجيح مع
مرجح لا الترجيح بلا مرجح والحق ان اللازم هو امكان ترجيح المرجوح امكانا بالقياس
الى الغير الذي هو ما فرض من وقوع المرجوح والامكان بالقياس الى الغير لا ينافي
الامتناع الذاتي فلا يتم هذا التقرير بل تقرير غيره ايضا لا يتم اذ لا منافاة بين
الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير وبين الامتناع بالغير فالطرف
المرجوح مع كونه ممكنا في نفسه ممكن بالقياس الى ذات العلة ممتنع لرجحة
الطرف الراجح فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق **قوله** فالوجه ان يتمسك
ما مر وعليه فالوجه ما ذكرناه مما سنح لي في سالف الزمان والحمد لله الوهاب

الجزء والصواب قوله اما على الاول فلانه اخص لم يفرق من المساوات الذاتية بحسب
الواقع وبينها بحسب خصوص ملاحظة العقل وبعضه يدل على استحالة الاول ومن
الثاني وذلك لان طرف الاتصاف والثاني خصوص الملاحظة بان لاحظه العقل الممكن
وعرض له في هذه الملاحظة الامكان بمعنى لست وروده وهو بهذا المعنى لا ينافي الضرورة
التي هي في الواقع ناشئة عن العلة وطرف الاتصاف في الاول نفس الواقع لا
خصوص الملاحظة وههنا في الضرورة المذكورة فللممكن من حيث هو في العقل امكان
لمعنى المساواة ولمعنى سلب الضرورة الناشئة عن ذاته وفي الواقع ليس له الا امكان
بمعنى سلب الضرورة الناشئة عن ذاته سلبا بسيطا ولهذا اجعل النظر الى
الذات في التقسيم متعلقا بالمسلوب ماسلب لان القسمة يكون الى ما هو في الواقع
قوله فلذلك الوضح كيف نسبة الى المعروف يكون بين الثبوت للمعروف وههنا ليس كذلك
الا ان يقال الوجوب للامكان العالم بين الثبوت ولم يوف بما يحتاج اليه
وجود الغير كما هو المشهور لانه في صدد نفي تخلف المسبب عن السبب التام وذلك
ان يقول لان حمل الوجوب في الاول الوجوب اللاحق وفي الثاني الوجوب السابق
يندفع التكرار وينضم التعريف المشهور قوله ويقول لا لانه عن تكلف لان ذكر
المطلقة مع الوقتية والكائن قبلها في حكم التكرار لعدم الفائدة المعتدة بها
قوله ثم الظاهر لانه ظاهر انه جواب عما هو حكم العلة الموجبة هي العلة الفاعلية
للمعلولات اي جميع ما يتوقف عليه المعلول لانه في الحقيقة علل كثيرة والمعلول
يتوقف عليها بتوقفات كثيرة مع ان الاتحاد والاكتساب وبان قوله يحتمل
ان يكون له الاحتمال الاول هو الاولى لان في لفظ الحمل على الاحتمال الثاني

عموم المجازة

عموم المجازة هو ظرف لظهور فايدة تقييد المحمل بما يقابل على الاول ان عليه الحمل من
جهتين جهة الجبلية وجهة الاستعداد قوله بان يكون بسيطا له لفظ التمام لانه
ما له يجب قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء لفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع
متفاوتة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل فيمكن
ان يجعل هذه العبارة اشارة الى بسيط لا لوحده ومركب مفتقر لكل جزء منه ولكن
ان يجعل اشارة الى البسيط لا لوحده فقط وعلى كل تقدير النفي فيها متعلق بالقيد
الا ان نفي القيد على الاول اخص من نفي القيد على الثاني قوله وهذا الظاهر لان
لفظ الجميع يدل على التركيب فهو بظاهره لا يشمل العلة التامة البسيطة مع انه ثم وسيلة
الى التحقيق وقد يقال لو وجب علة تامة للصادر الاول والمقصود ان كلا من
السبب التام ومسببه يمتنع انفكاكه عن الآخر ولعلك مما ذكرنا انقطع تفطن
به فانه لو امكن يلزم ان لا يكون السبب سببا اي محتاجا اليه اما على تقدير انفكاك
السبب عن المسبب فقط واما على تقدير انفكاك المسبب عن السبب فلان عدم السبب
سبب لعدم المسبب فلو لم يكن المسبب عند وجود السبب لكان العدم عند عدم سببه
الذي هو عدم سبب الوجود فلم يكن سببه سببا وقد فرض سببا قوله في توحيد
الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة اي الكثرة قبل الذات وهي بالاجزاء
المقدارية والاجزاء الذهنية والاجزاء الخارجية والكثرة بعد الذات وهي ما هي
الثبوتية الصفات السلبية والصفات الاضافية واما الكثرة مع الذات
فالتنزيه عنها معبر عنه في العرف بالتوحيد قوله فانه ينظر النظر في توحيد الواجب
الى وجوب الموجود وكذا النظر في اثبات الواجب لنه التي يفضي لعدم ثبات

الواجب على توحيده فكان توجه التوحيد اولى بالتقديم لانه احوج الى البحث
ولهذا ذهب كثير من الصوفياء والعلماء الى بداهة وجود الواجب قال سيد الطائفة
جنيد البغدادي قدس سره في هذا المقام لقد اغنى الصباح عن المصباح قوله اذ
لو صح الخ فان قلت يكفي ان يقال لو كان الوجوب زائدا لم يكن في مرتبة الذات
مكان الامكان الذي هو سلب بسيط في تلك المرتبة فكان الواجب حد ذاته
ممكنا لا واجبا وهو ما يأباه الذوق السليم قلت الامر كذلك لكن المستحيل عند البعض
الامكان في نفس الواقع لا الامكان في مرتبة الذات والتحقيق ان الوجوب
يطلق على المعنى المصدري وعلى مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع والكلام في المعنى الثاني
فلو كان الوجوب بهذا المعنى زائدا يلزم الاحتياج في صدق الوجوب الى الغير
فافهم واستقم قوله لحيثية الوجوب فيجب تقدمه الوجوب لتقدم الوجوب على
الوجود ومما ينبغي ان يعلم ان الوجوب السابق هو ضرورة لاحقة للعلة بعد
تمامها فيعرض اولا وبالذات للعلة وثانيا بالعرض للمعلول فيكون للموجود وجوبين
واحد فيمكن ان يكون للموجود الواحد وجودات ووجوبات ويزيد فيه الوجود
على الوجوبات قوله والوجوب السابق الخ لا يخفى ان فرض العينية بعد فرض
احدهما سابقا والاخر لاحقا يتمثل الفرض المحال والعقل لا يجوزه كيف وهو فرض
الجزء جزءا آخر بل فرض الجزء كلا ثم ما يلزم على فرض العينية هو تعدد الامور
الاعتبارية وهو ليس بمحال والاولى ان يقال يلزم على هذا التقدير الوجوبات المتكثرة
والوجودات المتكثرة للواجب الواحد والوجوب الواحد قوله لان تحقق الامر
المشترك لا يكفي الخ لان المشترك لاشتراكه وابهامه لا يحصل شيئا مخصوصا

ولانه

ولانه توقفه عن غيره بل لا بد معه من فارق والحاصل ان توحد شرط للشيء الذي يلحق الفارق
في الآخر قوله وفيه نظر الخ انت خبير بان كل قول عرضي محتاج الى العلة ومعنا القول
العرضي لا بد له من علة هي ليست خارجة عنهما اذ المفروض ان لكل منهما وجب لذاته
فاما ان يكون لكل منهما خصوصية او امر مشترك بينهما وعلى كل تقدير يلزم الاحتياج
الى الفارق اما على التقدير الثاني فظ واما على التقدير الاول فلانه يلزم توارد العلتين
المستقلتين على المعلول الواحد وهو يرجع الى علية القدر المشترك كما حققه الشيخ
وغيره من المحققين وان شئت قلت قد سبق ان الوجوب الذي هو عين الذات
هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل فلو كان الوجوب اثنين كان المصداق في الحقيقة
قدرا مشتركا بينهما لا احدهما بخصوصه كما يشهد به الضرورة وح لا بد لهما من فارق
والله الموفق ولله الحمد قوله وذلك قال ابن كمونة الخ قد علمت ان صدق مفهوم الوجوب
على كل منهما لا بد له من علة هي اما الخصوصية لكل منهما او قدر مشترك بينهما وعلى كل
تقدير يلزم الاحتياج الى الفارق وعلمت ايضا ان مصداق حمل الوجوب في
الحقيقة ليس خصوصية كل منهما بل قدرا مشتركا بينهما وح لا بد لهما من فارق
قوله اقول لقائل الخ انت تعلم ان كلا من تلك الحقائق يجب ان يكون علة مستقلة
لهذا الوجه فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وهو يرجع الى علية القدر
المشترك بينهما فيلزم التركيب وتحقيق المقام ان البسيط الخارجي الاذات الشيء من
حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود والوجوب عنه ثم العقل بضرب من التحليل
ينتزع منه الوجود والوجوب ويصفه بهما لكنهما امور الاول المنتزع عنه
وهو ذات الشيء من حيث هو هو والثاني المنتزع وهو المعنى المصدري الانتزاعي

وان اراد الحيثية التي هي منشأ الانتزاع ومناطه وهي الوجود الحقيقي والوجوب الحقيقي
والدلائل والتنبيهات المشهورة على اشتراك الوجود ووحدته في الحقيقة ولا تدل وتنبيهها
على وحدة هذا المعنى فانه وجود حقيقي وعليه ترتب الآثار والمعنى المصدري مفهومه
عنوانه فان اراد ان كونه بوحدة الوجوب وحدة المعنى الحقيقي تم ما ذكره
وان اراد وحدة المعنى المصدري رد عليه ما اورده الشيخ وتم ما ذكرنا قوله فيجعل
اما دل البرهان لكن دل ههنا عينية الوجود على ان ما وجوده زائد عليه هو مفتقر
الى الغير وما وجوده عينه هو غير مفتقر اليه ثم دل البرهان على ان ما هو حقيقة الوجود
هو الواجب وما سواه حقيقته هو الممكن وتحقيقه ان الوجود قائم بنفسه ليس قائما
بغيره فانه لو قام بالغير واتصافه به اما اتصاف انضمامي او اتصاف انتزاعي
وعلى الاول يلزم الوجود قبل الوجود وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع
الذي هو ليس بانتزاعي ولا شك ان الوجود القائم بذاته واجب الوجود لذاته
والا لجاز زواله عن ذاته فافهم هذا قوله فهو موجود بالوجود يعني ان الكلي
الطبيعي من حيث العموم موجود بوجود الافراد وبلا واسطتها وبواسطة في العروض
ولا تمايز بين حيثية عمومه وحيثية ذاته الا في الاعتبار العقلي والوجود موجود بنفسه
لا يمكن سلبه عن نفسه لكن اعتبار فلا يتوهم ان ذلك يدل على ان الكلي الطبيعي
خلاف ما ذهب اليه فان الكلي الطبيعي عنده موجود بالذات بوجود الافراد
لا بواسطتها وبواسطة في العروض ان حمل الوجود بالعرض على المعنى المشهور
وان حمل على الوجود في ضمن الافراد فلا توهم اصلا ولك ان تقول حقيقة الوجود
في نفسها لا تعقله ولحصول الكلي الطبيعي في نفسه ابهام ولا يحصل فكيف يكون الوجود

من هذا الكلام اشارة الى النفس الفلكية على خلاف ما ذهب اليه عامة المشائين
مجردة ومفارقة عن جرم الفلك لكنه الظاهر ان معنى قول المصنف ان هذا ههنا
انا ان هذا المتحرك المحرك شيئا ونفسا لان نفس الشيء عبارة عن ذاته ومبدأها
ايجادا قوله والاشراف لا يتحرك للاحسن لكان اي اولا وبالذات فمقصود الافلاك
من الحركة اولا وبالذات هو التشبه بالعقل والشوق لان يحصل لها بالفعل الكمالات
التي هي بالقوة ومقصودها ثانيا وبالعرض ايصال المنفعة الى السافل اي ما تحت
فلك القمر وقد ذهب قوم على ما نقله الشيخ الرئيس الى ان النفس الحركة لاجل ان لها
خصوصيتها اي كونها جهة معينة وكونها بحد معين من السرعة والبطوء لاجل ايصال
المنفعة الى السافل ورده الشيخ الرئيس بما حاصله انه يدل على ان خصوصيتها لاجله
ويمكن ان يرد ايضا بان الطبيعة لا توجب الافعال ضمن خصوصيته فاذا كانت الخصوصية
لاجل شيء كانت الطبيعة لاجله بالضرورة قوله صاحب ثاث قد اختلف في نبوته ولكنه
والجمهور على انه ليس نبيا وان كان كتابه مسلما وسمي بكتب الحكمة في الاشكال صنف
في شرحه كتابا سماه زيد قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الكتاب الآخر ينبغي
ان ينتفع منه الخواص والعوام وكتاب زيد ليس كذلك ينتفع منه الخواص دون العوام
قوله لكونها على الشكل الطبيعي اي الهيئة اعم من الشكل والظاهر انها على عمومها والاضافة
الى لالاته في نسخه الاخرى على الوجه الادل للتشريف والظاهر ان يشترك بصفاتها
الثبوتية والسلبية مطلقا قوله اي عدم لحصول الدوام بمعنى القدم والبقاء بتفسير
بالعدم فقط غير ط وقد تقرر ان كل ازلي ابدي لا ينفك عن امكنته الا في
عن اختيارها شمس الفلك الاعظم فان المكان عند المصنف هو السطح الباطن من الجسم

صنف

الى ور الماس سطح الظاهر من الجسم المحوى كما هو مذهب المثبتين قال فى الايراد
مالا حاجة له الى المكان لان الحيز اعم منه ومن الوضع **قوله** ولو لم يحدث واقول تعلق
تقدير انقراضها بتصرم الزمان فلا يوجد الحوادث المتعاقبة بحسب الزمان
بل لا يوجد حادث زمانى اصلا الحاصل ان المطلوب سلسلة الحركة المتجددة الواقعة
فى جانب الماضى لا ينقطع فيه الى ان قال الا لزم سلسلة الحركة فى ذلك الى
والا لزم بطلان ما ذكره ماذكرنا فتامل **قوله** اى هو بنوعه ام لا فيمتنع ذلك
وهو نوع منحصر فى شخص ثم عدد رب النوع واقع فى السلسلة الوضعية واسطة
فى افاضة الكمالات التى بعد الوجود ههنا عند الاشراقيين واما عند المشائين فيمتنع
مثل ذلك هو العقل الذى هو واسطة فى ايجاده وواقع فى السلسلة الطولية
الا ان يشهد به الفهم الثاقب الذهن الصائب **قوله** فينبعث من كل اشراق
ههنا سلسلة الاشراقات والاوضاع وان كان مع كل اشراق كما لا اخر يكون
ثمت سلاسل وان اعتبر معها الحركة انعدمت سلاسل وان اعتبر ارادة الحركة
واستعداد الاشراق كما ينبئ عنه قول المص يستعد لكل حركة ام بعدد الاشراقات
قوله اقول التحقيق ام اعلم ان معنى الحركة فى مقولة ان المتحرك فى كل ان من الان
فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل ولا بعد وهذه الافراد غير متناهية بازاء
انات غير متناهية بالقوة والا لزم الترجيح بلا مرجح ان كان بعضها بالقوة
وبعضها بالفعل او الخفاء غير المتناهى بالفعل بين حاصرين ان كان جميعها بالفعل
وليس معنى الحركة فى المقولة ان تكون المقولة موضوعا حقيقيا للحركة كما توهم بعض
ضرورة ان محلها هو المتحرك وهو الجسم الوضع تعالى به فقد ذهب بعضهم الى

افاضة

بالقوة ص

الشناه

ان معناه ان المقولة حيث بالحركة فلا بد من سيلان منه قار ومنه سيال الا ان
السيال هو الحركة وعبارة الشرح حيث قال ان لها اشراقات متجددة بسيم او هذا ما
لو سلم ذلك انت تعلم ان لا بد ان السيال ليس حركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع
فان الحركة التوسطية امر بسيط ثابت فى نفسه والحركة القطعية امر ممتد سيال
لا يتحقق الا فى [illegible] بل ليس ههنا امر سيال كان لا ذهب له الشيخ عليه
وامر المستمر [illegible] كما يشهد به النظر الصائب لو كان كما ذهب اليه لا دليل
لكان هناك كيف سيال واجزاء الحلقة مختلفة بالشدة والضعف والا لزم ربط
لان الشديد والضعيف مختلفان بالنوع او بما يتم منه والتفاوت الاجزاء الحلقية
ليست كذلك فان افراد المقولة بحسب الوجود العينى ليست بالفعل المحض بل بين صرافة
القوة ومحوضة الفعل بحسب الوجود والذى تجده والوجود الخارجى بالفعل المحض وبه يسقط
ما اورده انه يلزم على تقدير ان لا يكون افراد المقولة بالفعل ان لا يكون المتحرك
الكم بالفعل وهو باطل بالضرورة فتامل **قوله** بل ههنا حركتان ام بل ههنا حركات
لان للافلاك ارادات ضرورة ان حركتها ارادية وكذا النظر ان لها استعدادات
للاشراقات كما ينبئ عنه قول المص يستعد لكل حركة ام او كمالات اخر انقد لها
ان لكن الحس ههنا هو الحركة فى الاشراق حركة فى الوضع فاكتفى بالاحس وعلم سوهى
بالنوع فتامل **قوله** بلا امور المتناهية ام الامور المعتبرة لا يكون الى غير متناهية
مستندة الى اشراقات الافلاك وحركاتها ولا يمكن ان يكون متناهيا كما مر
قوله لكن الحدس لاشراق ام لا يخفى ان ذلك السلسلة الطولية والكلام فى السلسلة
الوضعية والحدس لاشراق الا ما بان يكون لسلسة واقع فى السلسلة الطولية

افراد المقولة بالفعل ان لا يكون المتحرك الذى متمكن
بالفعل ولا ص

جهات لازمة غير متناهية ولو كانت اعتبارية يصدر عنه بحسبها انوار غير متناهية
غير مترتبة واثبت الشيخ الرئيس في التلويحات وجود ملائكة غير متناهية كما نقلنا عنه
سابقا قوله بعد من عرف عرض المزاج فان لكل نوع من المركبات مزاجا مخصوصا
بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك ذلك المزاج والواقع من الطرفين
يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة ونسبة الا باعتبار تنوعها من الطرفين امتدادا وسعة
عرض المزاج والظاهر انه لا يختص بالنوع بل يتحقق في النوع والصنف والشخص جميعا
وتلك الامزجة ليست موجودة بالفعل فعدم تناهيها لا ينافي ان يكون المطرفان
بل عدم تناهي هذه الامزجة بمعنى انها لا تقف عند حد كعدم تناهي الاجزاء المقدارية
محدث عرض المزاج بمعنى لا يخرج عن حدته فلا يتعطل قوله اي متجردين الى النسبة
الالهية للتشريف والظاهر انه سبب الكمالات الثبوتية والسلبية مطلقا التي هي
حاصلة للعقول والنفوس الفلكية لا سيما الكمال السلبي الذي هو التجرد فقط فلا حاجة
في الوجه الثاني في نفسه الى ... كما فسره قوله لما ساعدهم الى حركات الافلاك ليست
علة من حيث الذات السابقة من حيث انها اسباب وهي هذه الجهة معدة
مع وجود المعلول وعدم الجهل مع وجود الباطل بالضرورة ونبه عليه بعبارة اخرى بقوله
ثم كيف الى قوله بمعنى ان الموجد لا يختلف في الاستعداد فقيل انه يقتضي النفس التي هو
نحو الكمال وقيل انه كيفية من الكيفيات الاربعة وعلى كل تقدير هو موجود في
نفس الامر لا بد له من علة موجدة والاتصاف به بالضرورة خارج لا بد له من علة موجودة
فالى بعج ثم ههنا اشارة الى ان الحركات الفلكية شروط لوجود المعلول بواسطة
انها شروط الاستعداد والواسطة في الوجود ... شروطه حقيقة بل الحركات

الفلكية علل معدة لوجود المعلول والاستعدادات شروطه وليست علل معدة
له كما توهم والا لزم ان يكون بين كل استعداد وبين المعلول استعدادات غير
متناهية وهو مع كونه غير معقول يستلزم عدم تحقق المعلول قوله يتوقف فيضه الا
على استعداد القابل اي في المشاهد والا ففي العالم البرئ عن القوة والاستعداد
يتوقف على جهات وشروط اخر قوله قلنا الاستعداد الى موجد كل استعداد من
هذه الاستعدادات هو الحركة السابقة الا ان الاستعداد السابق عليه شرط له وجودا
وعدما وليس كل ما هو علة لشيء وجودا وعدما علة معدة له وقد سلف بيانه في سالف
الزمان متضمنا سوالا وجوابا بسوال انهم جعلوا في اثبات الاوضاع الفلكية الاستعدادات
العنصرية العدم اللاحق لوجود السابق في الزمان اللاحق شرطا لوجود اللاحق ولم
يجعلوا العدم السابق في الزمان على وجود اللاحق في الزمان السابق شرطا
لوجود السابق مع انه لا فرق في لزوم هذا العدم اللاحق لوجود اللاحق لزوم ذلك
العدم السابق لوجود السابق فجعل احدهما شرطا دون الآخر تحكم والجواب ان كلامهم
فيما وقع من الحوادث وعللها الى دونه ولا شك ان الوضع السابق مثلا بحسب وجوده
وعدمه اللاحق حادث ولهذا الوضع اللاحق نحو من الوقوع بخلاف الوضع اللاحق
فانه بحسب عدمه السابق ازلي بل معدوم صرف وبحسب وجوده وان كان حادثا
لكن علة للوضع السابق غير معقول ومن الوضع السابق كان على عدمه السابق
وليس له نحو من الوقوع فتدبر فانه لطيف يحتاج الى لطف القريحة قوله ولكن من تلك
الحركات التي هي المتحرك حال كونه متحركا لا بد ان ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم
الى الحدود المفروضة التي هي فيها ما وقعت الحركة فيه وذلك يعسر من حيث انه

فان من حيث النسبة غير قارة وسمى في الخارج او في الخيال على اختلاف القولين
بعد الحركة الممتدة الغير قارة فهاهنا ثلثة امور الاول التغير البسيط العارض
له الحركة بمعنى التوسط والثاني ذلك التغير من حيث النسبة الى الحدود المفروضة
والثالث الغير الممتد سيالا وثم له الحركة بمعنى القطع فاعتبار الوحدة [illegible]
الاول واعتبار الجزئية حقيقة او لا حقيقة هو الاعتبار الثاني والثالث وان اعتبار
الوحدة انه هو اعتبار الجملة من حيث الجملة واعتبار الاجزاء باعتبار كل واحد واحد
قوله اذ كان السؤال عن سبب السؤال عن الحركة الجزئية وعن الاستعدادات الجزئية
سؤال واحد وكذا عن الحركة الواحدة انه وعن الاستعداد الكلي سؤال واحد السؤال
الثاني ما بالنسبة الى المادة وما بالنسبة الى الشخص لما دار القول واحد وحاصل الجواب عن
هذا السؤال ان المادة العنصرية والكائنات واحدة بالذات لكن توسط الحوادث
والاستعدادات اللاحقة متكثرة بالوضع الاستعداد معتبر في نفس الملكة فهذا
السؤال يرجع الى ان تلك المادة لم صارت تلك المادة او هذا الشخص المادي
لم صارت هذا الشخص مثلا قوله ان الاستعدادات الجزئية الوجودية اي الجزئية
والكلية من الجزئي والكلي من الجزء والكل ونفس الجزئية فقط ما الوجودية لان
الموجود من الاستعداد هو الجزئي والجزء والكلي والكل منه اعتبارية وان
اخذ نفس الاستعداد وان اخذ الحركة فقد لا عرفا بالعكس متوقف قوله فالتشخص مثله حتى
العلة اي هذا التشخص مثلا على ان الطبائع الكلية والاشخاص كلتيهما مستندة الى الجواد
الا ان الطبائع مستندة اليه تعويلا وسط العاقل واحواله لعدم تغيرها او
اختلافها والاشخاص مستندة اليه بوسطها لتغيرها واختلافها والطبيعة والتشخص

بدل الاجزاء

صادرة منه

بدل المادة

وان كان

وان كانا متحدين في الوجود لكن هذا الوجود الواحد من حيث هو مضاف الى
الطبيعة بمحض عناية الله تعالى ومن حيث هو مضاف الى الشخص بعناية بعده
بواسطة المواد والاستعدادات ولذلك سموا وجود الطبائع وجودا الهيا
ووجودا قبل الكثرة ووجود الاشخاص وجودا طبيعيا ووجودا بعد الكثرة قوله
فربط الحادث هذا ايضا مصور على وجهين الاول ان الجعل الحق بسببه ذوات الاسباب
والمسببات على نحو تقتضي الربط بينهما والثاني ان الجعل بعض الربط والعلاقة
فالربط على الاول مجعول الحق بالوضع وعلى الثاني يجعله بالذات وعلى كل تقدير
الاسباب اسباب حقيقية وليست اسبابا عادية كما زعمه كثير من المتكلمين قوله
مستلزم لاختلاف اضافات ونسب متعاقبة وذلك لان الحركات مستلزم
لكونه ذا اضافات ونسب متعاقبة وهو معنى ثابت وليس يستلزم ما نقص
تلك الاضافات والنسب فانها غير ثابتة والاعراض ليست لا تستلزم الا احوالا
ثابتة على اللوازم المثبتة مستندة الى العقل لكنه على ما قررنا لا كون الحركة
ذات نسب غير ثابتة فانه ثابت قوله وتفصيله ان الوجود ثم الحركة اي ان لها
اللوازم ان الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج او ليست موجودة فيه اما ان
الحركة بهذا المعنى امر ممتد غير قار وذو اجزاء تحليلية وجدوا ومفروضة لها اعدام
سابقة ولاحقة يجب الوجود مطلقا لا يجب الوجود في آن دون آن دون زمان
او زمان دون آن كما ان الممتد القار اجزاؤه قارة يجب الوجود مطلقا
ولا شك ان كل مركب كان اجزاؤه معدومة سابقا ولاحقا ليس لها وجود عيني
فليس للحركة بمعنى القطع وجود في الاعيان بل في الخيال لكن ذلك الوجود وجودا

١٦١

استعار عبد الغني افندي فكري كراسا بيان من حاشية ميرز

فارة من حيث النسب غير قارة مرتسم في الخارج او في الخيال على اختلاف القولين
نعم الممتد اسما لا الا غير قار فههنا ثلثة امور الاول الشيء البسيط الغير القار
له الحركة بمعنى التوسط والثاني ذلك الشيء من حيث النسب الى الحدود المفروضة
والثالث الغير الممتد سيالا ويقال له الحركة بمعنى القطع فاعتبار الوحدة الشخصية في
الاول باعتبار الجزء حقيقة او لا حقيقة هو الا جزاء الثانية والثالث وان اعتبار
الوحدة انه هو باعتبار الحملة من حيث الحملة واعتبار الاجزاء باعتبار الكل واحد واحد
قوله وان كان السؤال عن سبب السؤال عن الحركة الجزئية وعن الاستعداد الجزئي
سؤال واحد وكذا عن الحركة الواحدة انه عن الاستعداد الكلي سؤال واحد السؤال
الثاني ما نسبته الى المادة وما نسبته الى الشخص لما دار الامر واحد وحاصل الجواب ان
هذا السؤال ان المادة العنصرية والكائنة واحدة بالذات لكن لتوسط الحوادث
والاستعدادات اللاحقة متكثرة ما لوحظ الاستعداد معتبر في نفس الملتفة فهذا
السؤال راجع الى ان تلك المادة لم صارت تلك المادة او هذا الشخص المادي
لم صارت هذا الشخص مثلا قوله ان الاستعدادات الجزئية الوجودية اي الجزئية
والكلية من الجزئي والكلي ومن الجزء والكل ونفس الجزئية فقط ما الوجودية ان
الموجود من الاستعداد هو الجزئي والجزء والكلي والكل منه اعتباري فوان
انفس الاستعداد وان اخذ الحركة فيها الامر بالعكس متعرف قوله فالشخص
العلة لكنه التشخص لا على ان طبائع الكلية والاشخاص كليهما مستندة الى الاول
الا ان الطبائع مستندة اليه بتوسط الفاعل واحواله لعدم تغيرها و
اختلافها والاشخاص مستندة اليه بوسطها لتغيرها واختلافها وطبيعة الشخص

بدل الاجزاء

صارت هو

وان كان

وان كانا متحدين في الوجود لكن هذا الوجود الواحد من حيث هو مضاف الى
الطبيعة المحض عناية الله تعالى ومن حيث هو مضاف الى الشخص لعناية بعده
بواسطة المواد والاستعدادات ولذلك يسمى وجود الطبائع وجودا ابداعيا
ووجودا قبل الكثرة ووجود الاشخاص وجودا طبيعيا ووجودا بعد الكثرة قوله
فربط الحادث يتصور على وجهين الاول ان يجعل الحق سبحانه ذات الاسباب
والمسببات على نحو يقتضي الربط بينهما والثاني ان يجعل بعض الربط والعلاقة
فالربط على الاول مجعول الحق بالعرض وعلى الثاني مجعول له بالذات وعلى كل تقدير
الاسباب اسباب حقيقية وليست اسبابا عادية كما زعمه كثير من المتكلمين قوله
مستلزم لاختلاف اضافات ونسب متعاقبة وذلك لان الحادث مستلزم
لكونه ذا اضافات ونسب متعاقبة وهو معنى ثابت وليس يستلزم ما بالنفس
تلك الاضافات والنسب فانها غير ثابتة والحادث لا يستلزم الا امرا
ثابتا بناء على ان لوازم الماهية مستندة الى نفس الماهية على ما قررنا لا لكون الحركة
ذا نسب غير ثابتة فانه ثابت قوله وتفصيله ان الوجود من الحركة ان قد علم
الكلام في ان الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج او ليست موجودة فيه اما
الحركة بهذا المعنى امر ممتد غير قار ذو اجزاء تحليلية وجود موهومة لما اعلام
سابقة ولاحقة بحسب الوجود مطلقا لا بحسب الوجود في آن دون زمان
او زمان دون آن كما ان الممتد القار اجزاؤه قارة بحسب الوجود مطلقا
ولا شك ان كل مركب كان اجزاؤه معدومة سابقا ولاحقا ليس وجود عيني
فليس للحركة بمعنى القطع وجود في الاعيان بل في الخيال لكن ذلك الوجود وجودا

بجده وجده والوجود الخارجي على نحو وجود الاشياء في الماضي ان يرتسم في الخيال من الحركة

بمعنى التوسط بحسب نسب الاضافات امر ممتد على صفة المضي متأمل ولا تغفل قوله

بين المبدأ الى تعد والمبدأ والمنتهى بحسب الوضع لا لوحدة لا تعد والتوسط بحسب الوضع

فان الحركة الفلكية بمعنى التوسط عندهم متصل واحد مستمر دايم والحق ان الحركة الفلكية

بمعنى التوسط لعدد المنتهى تعد حاصل للمتحرك ما دام متحركا هو ثابت من حيث الذات

وسيال من حيث ان الوضع له مصداق الاكوان باعتبار الحدود والحدود المفروضة التي

هي افراد المقولة التي وقعت الحركة فيها والمنتهية الاولى الا طلاقه وانما بتقسيمه

فذكر المبدأ والمنتهى ليس ضروريا والطلاق التوسط عليه بالنظر الى بعض انواعه

قوله وكيف يعقل مثل ذلك من حيث الموجود الخارجي وكيف يكون لازما للموجود الخارجي

قوله وذهن الاجزاء الى النسب المنتفية في السلسلة المأخوذة منها اجزاء الفعل وغيره

الحركة بمعنى القطع اجزاء القوة وفي الحركة بمعنى التوسط عوارض وكمال ان كل جزء

مستند الى سابق كذا لكل عارض مستند له فلا حاجة الى فرضيتها اجزاء قوله لا لاشتراك

في النفوس الانسانية بل الانسان في تغيرها الى من الحوادث التي لا تشكك

وجودها فالفعل بالجملة هذا القول خارج عن طور العقل مخترع من العقول ما لم يكن

والمردود وما نقل عن افلاطون من مثل ذلك فكانه من قبيل الرموز التي لا تدل

الى الظاهر قوله فالعامة اي في اطلاق الغاية عليه تعد يصح بمعنى العام والخاص لكن

المراد ما تترتب في تفسير الغاية اعم من المرتب الحقيقي والمجازي على طريق عموم المجاز

ثم اراد ما نظر الى لفظ الغاية وكونها في مقابلة المبدأ ان يعتبر فيها كونها غاية

الفعل ثم الى المقدس سره اذ ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك

الفعل

الفعل يسمى ثمرته يستمر فايدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية

له ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين بالاعتبارين ان كان سببا لاقدام

الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى الفعل علة

غائية قوله ونلك الغايات اي الكمالات وهو ان يحصل الشيء بالفعل على ما قاله العلامة

في تعليقاته ينقسم الى اول وثان باعتبارين اولهما ان يكون الشيء قد يخرج

من القوة الى الفعل لا يكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فيسمى ما يخرج فيه الى

الفعل قبل خروج تمامه كمالا اولا وما بعد خروجه الى الفعل كمالا ثانيا وبهذا الاعتبار

يعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وثانيهما ان

يكون قد يخرج الى الفعل من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك

الشيء يحصله نوعا غير ما كان قبل الحصول يسمى كمالا اولا وما يعقد عنه بعد نوعه

من حيث ذلك النوع يسمى كمالا ثانيا وبهذا الاعتبار يعرف النفس بانها

كمال الجسم الطبيعي في حدوده القوة والظاهر ان المراد بالكمال الاول والثاني

هنا الاعتبار الثاني وهو ان يحصل بالفعل ذات الشيء ووجوده اولا والصفات

التابعة لها ثانيا ويحتمل ان يشمل الاعتبارين قوله فالراشح باسرها اي الحقيقة

نور الوجود الواجبي وكمالاته قد انبسط على هياكل الممكنات كلها على قدر استعداداتها

لو انقطع عنها بغير مدد وقد صرفه وظلمة محضة لا نور وكما ان سابقه الوجود

جزءا حقيقيا قائما بذاته وواجب لذاته والطلاق الموجود على ما سواه من حيث

انتسابه اليه فكل ممكن جهة فعلية كمالية ترجع الى الوجود الواجبي وكمالاته

وجهة لا فعلية ونقصانية ترجع الى جانب المحض العدم الصرف ولا شك

ان كل موجود عاشق لوجوده ولما لم يتم وجوده من الكمالات وطالب لها اما بالارادة
وما بالطبع وبالشعور او لا بالشعور قوله ولكن لا يجب الغاية لم قد سبق ان للغاية
معنى عاما وهو ما يترتب على الفعل مطلقا ومعنى خاصا وهو ما يترتب على الفعل مع
عدم كونه حاملا للفاعل على الاقدام فاطلاق الغاية على العلة الغائية هو المعنى
الاول من قبيل اطلاق العام على الخاص قوله فهم مما قال في معنى كونه تعالى علة غائية
ان الحكماء متفقون مع الاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى بالعلل والاغراض
ومن لم يفهم ذلك ظن انهما متخالفان فيه قوله لا الى الحسن للشيخ لم انطانه وذلك
تفسير الخير المقابل ونصر الكمال الذي في عالم الاجسام يدل عليه كون الخير اليق
واصلح وكون الكمال حاصلا من القوة قوله ولا يقتضي شيئا ولهما القول الاول
يدل على انهما متغايران بالاعتبار ولا يدل على شيء ولهما ولا على العموم والخصوص
بينهما والقول الثاني يدل على انهما متغايران مطلقا وان الكمال اعم من الخير
قوله اي يليق به اي يليق من حيث هو يليق فالمراد بما لا يستعار استغنا عن غيره
وهو الثاني باي وجه وباي شيء كان والمراد بالافادة افادة ما يقتضيه لا لاختيار
فان الافادة بالجبر والاضطرار ليس جودا وينبغي ان يكون ذلك لا لافادة على
سبيل العادة فانها لو لم يكن كذلك لم يكن جودا والمراد بالعوض هو
الحامل للفاعل على اقدام الفعل مطلقا سواء كان عائدا الى الفاعل او غيره
ولذكر العوض معنى عنه مطلقا فان كل عوض باعث للفعل هو عوض له
حقيقة ولهذا ظهر ان الجود الحقيقي مخصوص بالواجب تعالى لا جود الا جوده ولا صاحب
جود الا هو قوله هذا التعريف للغني مطلقا اي مطلقا كان او مضافا فالغني

المطلق

المطلق ما هو الاستغناء في كل وجه عن كل احد وهو منحصر في واجب الوجود تعالى
والفقر المطلق وهو ماله الاحتياج في كل وجه الى كل احد وليس له مصداق ولا يمكن
تحققه واما الغني المضاف والفقر المضاف فهما متحققان في الممكنات بحسب
جوانبها ومختلفان باختلاف نسب الاضافات قوله كذا في شرح الاشارات
اي عبارة الاشارات هكذا الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء
في شيء وله ذات كل شيء لان ذات كل شيء منه فما منه ذاته وشارح الاشارات
كانه جعل اللام في قوله له ذات كل شيء للتعليل اي لاجل ذاته ولكن يحتمل ان يجعل اللام
للاختصاص اي لاختصاص الملك ثم لعله جعل اللام بهذا المعنى واذا كان
وجود كل شيء هو وجود الحق كما هو التحقيق كان معه كل شيء له وتصرفه فيه ملكه
له على تمام الوجود والكمال ولله الامر من قبل ومن بعد قوله هذا اشارة الى
قاعدة الامكان الاشرف هذه القاعدة متفرعة على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان العلة اشرف من المعلول ويمكن تقريرها بوجه اخصر وهو ان الصادر الاول
ليس ممكن اشرف منه فانه ان وجد قبله لا يكون الصادر الاول صادرا
اولا وان وجد معه يلزم صدور الكثير عن الواحد وان وجد بعده يكون
معلولا له فيكون المعلول اشرف من العلة وهكذا سائر السلسلة الطولية المتقدم
منها اشرف من المتأخر منها واما السلسلة العرضية فيجوز ان يكون الاشرف
والاخس منها في مرتبة واحدة ويكون المتأخر منها اشرف مما هو مع المتقدم
منها كالعقل الثاني والنفس الفلك الاول وجرمه العقل الثالث قوله وان
لم يكن مقدورة لا يجب لوجوب لا عن معلوله وكذا هذا الشيء على سبيل التوسعة

ح يكون خارجاً عن ملك سيده ملكوت كل شيء والخارج عن ملكه محال بالذات
ففرض ممكن ليس ممكناً بل فرضاً محضاً ووهماً صرفاً وليس تحت هذه القاعدة
ولذا لم يذكره في الوجه الاحصر قوله واقول انما يتم لو ثبت خيرية المستحيل لذات
ولا حقيقة له لكنه يتصف في نفس الامر بالعلية والترتب عليه فلابد لامكان
المعلول لكان العلة بالمعنى العام واما انتفاء الصادر الاول فهو في المتحققة مترتب
على انتفاء علية الواجب لا على انتفاء ذات الواجب وانتفاء علية ممكن وانتفاء
ذاته ممتنع فعدم العلة علة لعدم المعلول ان عدم العلة من حيث هي علة علة لعدم
المعلول فاحمل لعل الحق لا يتجاوز عنه قوله والتحقيق ان لهذه اما بالنظر الى اللزوم
الواقع بين العلة والمعلول واما مع قطع النظر عنه فالامر كما ذكرنا ثم ان الكلام
بالنظر الى اللزوم امكان بالقياس الى الغير لا امكان بسبب الغير وشتان
بينهما والمحال هو الثاني دون الاول قوله والحق انه ان ارتد به البرهان دال
على ان وجود الاشراف ممكن لو وجب بواسطة وبلا واسطة ومن غيره فهو
بالذات فكان وجوده مطلقاً محالاً بالذات قوله ويتمسك باستلزام الاتصاف
ان في هذا المطلب طريق لزم احد الامور الثلثة اي الجهل والعجز والبخل ومن
طريق لامكان الاشراف اقرب الى الافهام وابعد من الشكوك والاوهام
قوله واورد عليه لو تعلق الكل ان الكلام في الاشياء من حيث الخصوصية
والشخصية فلا نم امكان الاشراف فان الاحسن المقابل له رجحت بعض الاشياء على
ما سبق ان الاستعداد العنصرية معتبرة في خصوصيات المواد ومعا لها
ولكن الكلام في الطبايع الكلية فلا نم عدم حصول الممكن الاشراف فتأمل قوله

بخلاف الواقعة تحتها لهذه الاسباب الخارجية والموانع الواقعية متضمنة للخيرات
الكثيرة في العالم العلوي والعالم السفلي ومعها لحصول الاشراف في بعض الاشياء من
العالم السفلي شر قليل والشر القليل للخير الكثير خير كثير قوله فظهر الفرق بينهما لا
يمكن ان يقال الامور الثابتة احادها موجود وموجودة وما في حكمهما فلو لم يكن
في سلسلة الطولية منها الاشراف فالاشراف يكون للموجود بالفعل اشرف
من الموجود بالكثير وهو خلاف الضرورة واما الامور المتغيرة في سلسلة الطولية
منها لا يلزم ان يكون موجود او موجوداً وما في حكمهما فلا يلزم ان يكون فيها
الاشراف فالاشراف لان غير الموجودة ربما يكون معلولاً لاشرف منه فظهر
الفرق بين الثابتات والمتغيرات في سلسلة الطولية واما في السلسلة العرضية
فالامور الثابتة جاز ان يكون اشرف وغير الاشرف منها في مرتبة واحدة
فيكون المتاخرة اشرف مما هو مع المتقدم كالعقل الثاني ونفس الفلك الاول
وجرمه والعقل الثالث والامور المتغيرة جاز فيها مع ذلك ان لا يقع الاشراف
مطلقاً لوسط الموانع الخارجية قوله وهو ان العناية الالهية هي عبارة
عن علمه تعالى بنظام الكل على الكل على الوجه الذي هو الكل الوجوه والتدبير
الالهي عبارة عن قضائه تعالى وهو متعلق اولا وبالذات بالكل العالم من
حيث الكل المعبر عنه بما لا زمان الكبير ثانيا وما لوحظ للكل جزء منه وبعد
ما بين المرتبتين القدر وهو الى وكل جزء من العالم بالتفصيل على وفق القضاء
في الخارج فان شرور التي تتوهم انها شرور في مرتبة القدر ليست في الحقيقة
شروراً بل متضمنة للخير الكثير وهذا من اشار الى فظ الشيرازي قدس الله تعالى سره

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ه آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد ه
وتنبهوا على هذا المطلب بما نقل عن الامام حجة الاسلام في هذا المطلب وجه حسن
متين وهو انه لو كان نظام آخر ممكن احسن من هذا النظام لزم البخل
او العجز او البخل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله او اطلع عليه احد بعد احد
قيل ان عزير عليه السلام طلب علم سر القدر فاوحى الله تعالى لئن لم تنته عن
ذلك لامحون اسمك عن ديوان النبوة وكل ذي نبي كانوا واقفين على ذلك
لقد قال نبينا صلعم ادعوا الى الله على بصيرة قوله بل المقتضي الحال سواء كان
هي الذات بالذات او بالعرض والغير الاستعداد او او غيره قوله وهو المعتزلة الذين
قد صح عنه صلعم القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى
مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية والمجوس هم الذين
ينسبون الخير الى يزدان والشر الى اهرمن وسموا القدرية بالقدرية
لمبالغتهم في نفي كون الخير والشر من الله تعالى اولا فهم الجاد والشر الى
انفسهم علم ان هذا القول نوع من الشرك وان الشرك لظلم عظيم قوله
الى بدن مثالي الصوفية سموا هذا البدن بالبدن المكتسب لان
صورة الاعتقادات والاخلاق والاعمال وهذا الانتقال عند الصوفية
وليس منوطا بالشرط المذكور وليس تناسخا بالاتفاق لان التناسخ انتقال
من بدن عنصري الى بدن عنصري آخر قوله وربما يتعلق بالاجرام الفلكية
هذا قول الاشراقيين ويدل عليه كلام الفارابي قال المصنف في التلويحات السعداء
يحصلون صورا عجيبة انيقة في جرم سماوي ويتلذذون بها ولا السعداء الكون

بل كثير

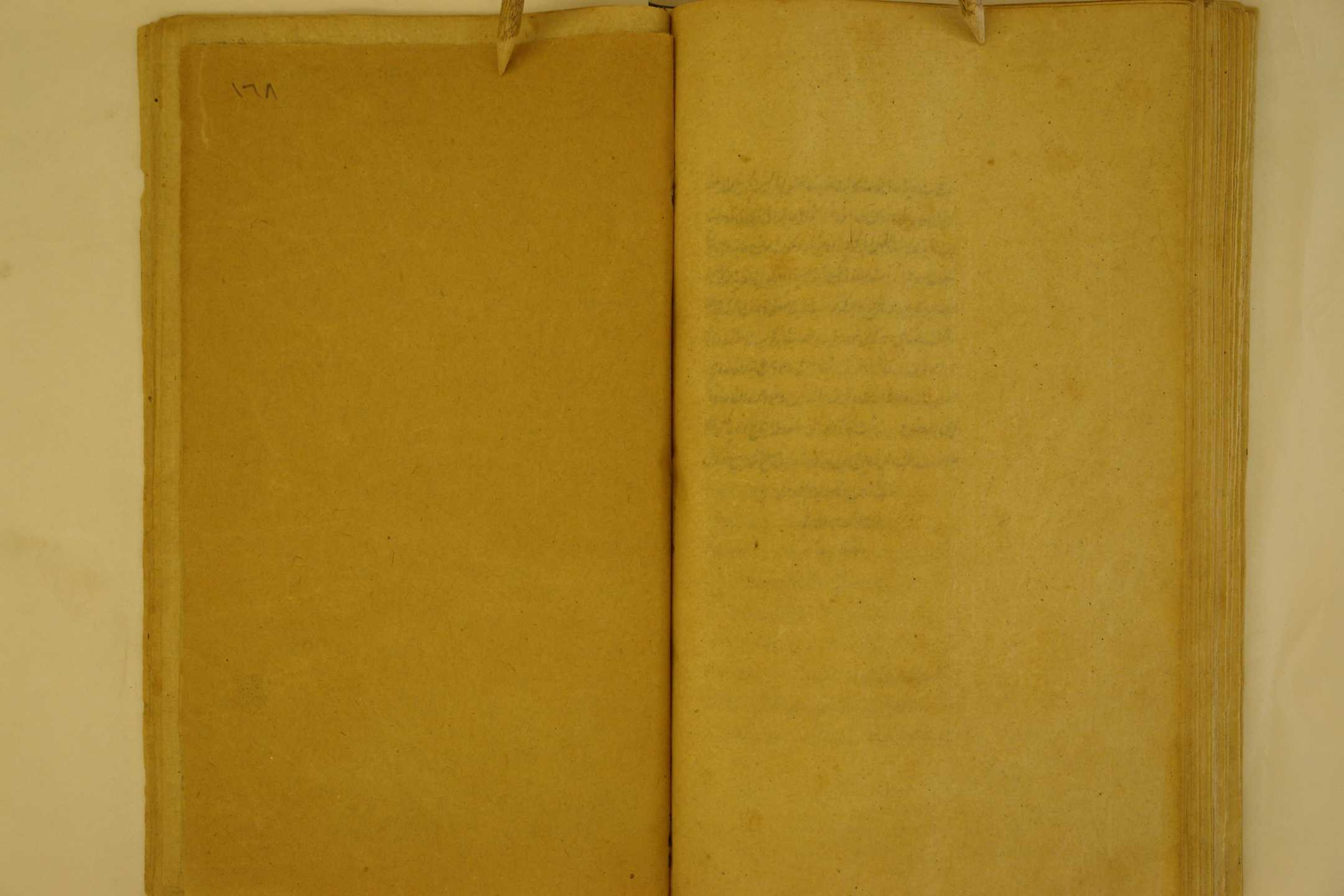
لكثير من النفوس جرم واحد يشاهد كل منها فيه الصور والبيانات من قال
الجنة في السماء الرابعة واما الاشقياء فلا يبعد ان يكون تحت فلك
القمر فوق كرة النار جرم كري غير متحرق موضوعا لتخيلاتهم يتخيلون اعمالهم
السيئة مثلا من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم تشرب
وغير ذلك قال الفارابي هذه الانفس اذا كانت ذكية وفارقت الابدان
وكانت متصورة لامور قبيحة لمعاني اخر عاقبتها من الحور والقصور
ولم يكن لها علوم تسعدها ولا جهل يشقيها فانها يحصل جميع ما قيل لمعاني
الابدان ويكون له يحصلها لذلك جرما من الاجرام السماوية فيشاهد جميع
ما قيل لمعاني الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات ويكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب المصور لمعاني الدنيا فان الصور الخيالية
ليس بضعف عن الحسية بل يزيد عليها تاثيرا كما تشاهد في المنام قوله ليس
السوافل مقصودا لهم السوافل لكنها من حيث انها جملة مقصود بالعرض
واما خصوص كل جزء منها فليس مقصودا لا بالذات ولا بالعرض فان تشخص
التي تتوهم في بعض الاجزاء لم يتعلق بها القصد اصلا قوله يمكن ان يكون المراد
من المبداء الاول بعض علتها ما بعضها واسطة وبلا واسطة قوله فانها مستغرقة
في شهود المبادي بل في شهود المبداء الاول فان الافاضة عليها في الحقيقة
منه قوله كعلمنا الحضوري بانفسنا وما وصفنا السابقة المجرد والعلم لا من حيث هو
حضوري فان الافلاك لها مجردة ونفوس منطبعة وصور المجردات حاصلة
في المجردة وصور الماديات حاصلة في المنطبعة قوله ان الاجزاء العنصرية لم

هذا مبني على بقاء صور البسائط حال التركيب يرد عليه انه يجوز ان يكون صورة
المركب نوعًا عن حصول معنقات صور البسائط وقال بعض اهل الهند ان الافلاك
عنصر خامس يسمونه ماكاش وبعضهم انه خلاء فلا دليل يسمعه مخصصة ان لا يا ملل مطلق
الخلاء **قوله** مطلق او مضاف اي النار كالنار والهواء والنار خفيف مطلق
والهواء خفيف مضاف والماء ركالارض والماء والارض ثقيل مطلق والماء
ثقيل مضاف وتحدد الفوق والسفل الفلك الاعظم بسطحه وحركة فقوله مطلق
ومضاف وقوله مثل ما مر من التفسير متعلقان بالخفيف والثقيل والى الفوق
والى السفل **قوله** اي لا الى فوق ولا الى تحت لم لا يجوز ان لا فائدة في هذا
التفسير لظان قول المص ولا متحرك متعلق بالحار والبارد وقوله الافلاك
غير محرفة متعلق بالرطب اليابس قوله لا متحرك لي نفي الحركة المستقيمة الى
المركز وعنه وهو لا يدل على امتناع الانحراف لان الانحراف بعض حركة مستقيمة
مطلق لا حركة مستقيمة الى المركز وعنه خصوصًا ونفي الخاص لا يدل على نفي العام
ثم الرطوبة واليبوسة يقتضيان جواز الانحراف لظاهر لا اعم منه ومن الانحراف
الملتف **قوله** لخرج الزمان عن الوحدة الاتصالية من بعد حركتها زوال الوحدة
الشخصية ضرورة تغير الحال بتغير المحل وزوالها مستلزم لزوال الوحدة الاتصالية
يلزم من سكونه زوال الوحدة الاتصالية باتفاق الاشراقيين والمشائين
قوله اي مغايرة طبائع العناصر لطبيعة الخامسة بذلك لانها ليست في
المرتبة الثانية بل في المرتبة الاولى ولان الطبيعة هي المبدأ لزوال الحركة
ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض زاد علته في المشهور على نحو ذا

تم

من غير ارادة قوله ونظائر المص ارادة بالطبيعة الذات من حيث هي وهذا
احد معانيها لانه حمل الطبيعة الثانية على الافلاك **قوله** الارادة بدون
الحيوة محال لانها لازمة لها لانها مبدأ الحس والحركة الارادية كما هو
المشهور فانه استدلال من معلول معين الى علة معينة وهو استدلال
ظني **قوله** وليست هي نفس الحركة الكلام في الغاية المقصودة فما هو اعم منها فلا
ينافيه ذلك ما قال الشيخ الرئيس في التعليقات الغاية قد تكون نفس الفعل
وقد يكون نفعًا تابعًا مثلا الشيء قد يكون غاية وقد يكون الارتفاع غاية
قوله وذلك لانه لا يلزم لانك تعلم ان العلة الغائية بحسب الوجود والذي يبنى عليه
الغاية علته الفاعل ويجب بالوجود الى رحم معلوله كما تقرر في موضعه فلو كان
نفس الحركة غاية لزم استقرار غاية لزوم استقرار الفاعل وعدم استقرار
الفاعل عدم استقرار معلوله وهو لا يجوز لوجوب اجتماع العلة مع الفاعل
ولما كان الكلام في الحركة الاولى والآخر لها اسئلة الاولى لا يصح ان
يكون الفاعل مع سؤال آخر علته لها والاولى ان يقال لا يعد الفاعل لانه يمكن
ان يكون فاعلا الاخر غير قار اذ لو كان استقراره ممكنا ومن البين ان استقرار
الحركة ليس بممكن فالفاعل يقتضي وجود الحركة وهي توجد على وجه يمكن
قوله على انا نعد الاعما في بحث الشق الاول نقول غاية الحركة ونسبي الاحرى
الاشتياق الكمال المعد دوالا من ذلك في نفس الحركة فانها الحركة الاولى و
الاخر سؤال الاول فتأمل **قوله** واذا ثبت ان الحركة لا بد لها من غاية يعني
اذا ثبت ان للحركة غاية وهي ليست نفس الحركة فغايتها ما فيه الحركة اي الوضع

والكانت غاية اولى فانه لوكانت غايتها نفس الحركة لم تكن الغاية بعد
الحركة حصلت لكن يظهر بما مر السابق **قوله** اقول لا حاجة الى ذلك لما قد عرفت
ان الغاية لوكانت نفس الحركة كلية او جزئية لا يكون لوضع غاية وهو خلاف
الواقع عندهم **قوله** نفت القوة الجسمانية لم هذا انما يكون الغاية حركة وسطية
حسبه غير متناهية ولا يسعر كونها حركة توسطية شخصية مستمرة لان الحركة التوسطية
لا تتصف بالتناهي واللاتناهي فلا بد لنفيه بدفعه ان الحركة ليست مقصودة للذات
قوله واما طريق الاشراق الخ طريق الاشراقيين ماخوذ من غاية الغاية وهي
السهمات والاشراقات وطريق المشائين ماخوذ من الغاية الاولى
وهي الاوضاع   تمت هذه الحواشي المتعلقة بشرح الهياكل على
يد اضعف العباد محمد صديق ابن ملا محمد صادق في سلخ شهر ربيع الاول
سنة ١٢٣٧ وكان اتمامه يوم الجمعة
تاريخ المذكور بعون الله
وتوفيقه ع ع
ع ع



١٦٨